كتاب التوضيح في حل غوامض التنقيح لسيدهكم

وقف ظل الله المخصوص برأفته على الأمم وسمي خليفة الله المجمع على بسطه على العالم
مهد أصول الأمور مشيد أركان الدين المنصور السلطان ابن السلطان
السلطان الغازي محمود خان بن السلطان عبد الحميد خان
جعل الله أيامه بالمعروف مأجورا وسعيه عند الملك الوهاب مشكورا
وأنا الفقير إليه سبحانه وتعالى مصطفى طاهر المفتش بأوقاف
الحرمين المحترمين
غفر له

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولمناء الثناء عليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد واله مصليا
وفي حلبة الصدق مجليا ومصليا وبعد فيقول العبد المتوسل الى الله باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى بتاليف تنقيح
الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير شرح
لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه
ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغيير وشيء من المحو
والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تغير اليه لتغيير النسخ المكتوبة قبل ذلك
الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وفقني الاختتام ختامه مشتمل على تعريفات بديعة موسسة على قواعد المعقول ونوادر
من تحقيقه بعد ضبط الاصول وترتيب انيق لم يسبقني عليه احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ واحد من
فرسان هذا العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان
يعصم عن الخطأ والخطل اقلامنا وعن السهو والزلل اقدامنا م اليه يصعد الكلم الطيب ش
افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره في الذهن فانه ذكر لتعظيمه كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح
الكلام كقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وقوله تعالى انه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم اسم
جمع فلكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتانيث كنخل خاوية ونخل
منقعر م من محامد الاصول لمن شارعها المفرع ما في فروعه من قبول القبول تمام ش القبول الاول
ريح الصبا م جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها رفيعة الحواشي ش اي لطيفة الاطراف
والجوانب م وبعد الكتاب بني على اربعة اركان فصل الاحكام واحكم بالمحكم غاية الاحكام م وجعل المتشابه
منقعرا خيام الاسناد ابتلاء لقلوب الراسخين ش فان انزال المتشابه على مذهبنا وهو الوقف

الوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر
فيه او الوصول الى ما هنالك فيه العلم بالاسرار التي اودعها فيه فلم يظهر لاحد من خلقه عليه م والنصوص
منقصة على شمس انكار افكار المتفكرين ش منصة العروس مكان يرفع عليها العروس من المجالس م وكشف القناع
عن جمال محكم كتابه بمبين بيانه المصطفى وفصل خطابه ش اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل م
صلى الله عليه وعلى اله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم لسالكي
المعتبرين ش اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء
القائسين ومسالكهم مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع
فيبداء سلوكهم من لفظ النصوص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى المعاني التي
الباطنة فيجدونها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على
اربعة اركان فصل الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه
بني الشارع فصل الاحكام عليها م وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن
مسعود بن تاج الشريعة جد سعده وسعد جده وانجح جده يقول لما رايت فحول العلماء مكبين في كل
عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه ش اي مقبلين عليها من اكب على وجهه اي سقط عليها فانهم
اقبلوا عليها غاية الاقبال فكانه اكب عليها م للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي
البزدوي بقاه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته
مرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور
نظرهم عن مواقع الحاظه ش اي لا يدركونه بامعان النظر ما يدركه هو بالحاظ عينه من غير ان ينظر
اليه قصدا م اردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت ش اي طلبت م تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول
تاسيسه وتقسيمه مورد فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها اسالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب
السحر متمسكا بعروة الاعجاز ش اهداب الثوب اطرافه الاعجاز الوثقى في السحر الاهداب في الاعجاز

اقوى معاد نوع من السجع واختار في الورقة لفظ الواحد وفي الاصول لفظ الجمع لان الانجاز في الكلام
ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق فلا يكون هذا الا واحدا فاما السجع في
الكلام فلا بد فيه من الانجاز وطرقه فوق الواحد فاورد فيه لفظ الجمع م وسميته بتنقيح الاصول و
اسئل الله تعالى ان ينفع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر
الرحيم م اصول الفقه ش اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فنعرفه اولا باعتبار
الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفه باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف
والمضاف اليه فقال م الاصل ما يبتنى عليه غيره ش فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ والابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على علته م وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد ش وقد عرفه في المحصول بهذا واعلم ان
التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من
امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها
فالتعريف الاسمي هو تبيين ان هذا الاسم لاي شيء وضع ويشترط في كلا التعريفين الطرد اي كلما
صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا
قيل في تعريف الانسان حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لا ينعكس ولا اشكال ان تعريف
الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد
لانه اي الاصل م لا يطلق على الفاعل اي العلة الفاعلية م والصورة اي العلة الصورية م والغاية
اي العلة الغائية م والشروط كالادوات للصانع مثلا فنعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء
لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف
الاسمي م والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات
فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول ش هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله والمعرفة
ادراك الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد بها ما تنتفع النفس به وما
تتضرر به في الاخرة كالذي في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم

فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه
ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك اعني عدم الفعل فصارت اثنتي عشرة ففعل الواجب والمندوب
مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا
يدخل في شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما
وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه
وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب
عليه ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما
سوى الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها ففعل الحرام وترك الواجب
والمكروه تحريما خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشتمل
جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى ثم ما لها وما عليها
يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية
والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحو ذلك فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم
الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل الاقسام الثلثة
لم تزد وابو حنيفة رحمه الله انما لم يزد لانه اراد الشمول اي اطلق الفقه على العلم بما لها وما عليها سواء
كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمي الكلام الفقه الاكبر م وقيل العلم بالاحكام
الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ش فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن
ان يراد بالحكم هنا اسناد امر الى آخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق
الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد اي يخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث

والنار محرقة وان اريد الشرعي فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تع المتعلق آه
فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الشرع بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الشرع
بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام وكونه مما لا يتوقف
على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام
الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من
ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وبهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد
دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد
زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال لانه شكا انه مكرر لما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية
وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال م والحكم قيل خطاب الله تع هذا التعريف منقول عن الاشعري
وقوله خطاب الله تع يشمل جميع الخطابات وقوله م المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك
وبقي في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فاخرجه بقوله م بالاقتضاء اي الطلب ش اما
طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة
م او التخيير اي الاباحة م وزاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما
ش اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفي وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما
وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لكذا او شرط لكذا كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما
ذكر احد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي واكثرهم لم يذكر الوضعي
لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك
وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق
شيء بشيء آخر والمفهوم من التكليف ليس هذا ولزوم احدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما
م وبعضهم عرف الحكم الشرعي بهذا ش اي بعض المتأخرين من متابعي الاشعري قالوا الحكم الشرعي
خطاب الله تع آه فالشرعي ما ورد به خطاب الشارع وعلى تقدير ان يكون الحكم المطلق معرفا بهذا

بهذا التعريف يكون معنى الشرعي في قوله بالاحكام الشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لان
الحكم خطاب الشرع آه وهو اعم من ان يكون بحيث لا يدرك لولا خطاب الشارع او يدرك فتخصيصه بالشرعي
اما على تقدير ان يكون الحكم الشرعي معرفا بهذا التعريف فالتعريف للكل لانه اعم من ان لا يدرك لولا خطاب
الشارع او يدرك فلو كان الشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كان الحد اخص من المحدود
فالحكم على هذا الفساد دام الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا ش
بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول م كالخلق على المخلوق لكن لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا
وهو حقيقة اصطلاحية م ويرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله تع آه م ان الحكم بكذا
المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو ش اي عند الفقهاء فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين
الفقهاء وهو المحدود بالتعريف م وايضا يخرج منها ما يتعلق بفعل الصبي ش كجواز بيعه وصحة
اسلامه وصلاته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع انه حكم فان
قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح واما في غيرهما فان
تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي م ثم اداء الولي حكم آخر مرتب على الاول ش لا عينه ويجي
في باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله م فينبغي ان يقال بافعال العباد ويخرج منه ما ثبت
بالقياس ش اذ لا خطاب هنا م الا ان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع
الشمس اي وقت طلوعها فمعنى الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ما
ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قوله في جواب الاشكال م يدرك بالقياس ان الخطاب
تعلق بهذا لا انه ثبت بالقياس ش فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال م
وايضا يخرج نحو امنوا وفاعتبروا اي عن حد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب
التصديق حكم مع انه ليس من افعال الجوارح م ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال
المكلفين ش لانه قال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تع المتعلق
بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار م الا ان يقال نعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح

كهي حد الفقه الاصطلاحي المتعلق بافعال المكلفين م

وفعل القلب بالعلية ما يختص بالجوارح ش فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال
المتقدم وهو قوله انهم نحو آمنوا وفاعتبروا لانهما من افعال القلب م والشرعية ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع ش سواء كان الخطاب واردا في عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج
اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه
لا يدرك الحكم في المقيس م فيدخل في حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين
ش اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا وبعضها لا
بل يتوقف على خطاب الشارع فان قيل لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق قلنا حد الفقه
الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب فاما عند الاشعري واتباعه فحسن كل فعل
وقبحه شرعي فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعدان
من الفقه المصطلح عند احد فيدخل في حد الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا تعريفا صحيحا للفقه
المصطلح على مذهب الاشعري م ولا يرد عليه اي على حد الفقه الاحكام التي لا يعلم كونها من الدين
ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم كانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل
اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة والصوم وامثالهما اذ لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان
الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل لان الشخص العالم بمسائل
زائدة على هذا مع كونها من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى
فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم به وحده لا يسمى فقيها كالعلم
بمسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه لتكلف العذر
القاصد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل فان الحوادث لا تكاد تتناهى ولا يمكن ضبطها فلا ينضبط احكامها
ولا يراد كل واحد لثبوت لا ادري ولا بعضها بنسبة معينة بالكل كالنصف والاكثر للجهل به ولا
التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه

انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم الوقوف على بعض الاحكام
مدة حياتهم كابي ح يعلم بدر الدهر والختان في الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس
للاجتهاد فيه مجال وايضا لا يليق في تحديد ان يذكر العلم ويراد به نوع مخصوص بلا دلالة للفظ
عليه اصلا واذا عرفت هذا لا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلذا قال بل هو العلم
بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط
الصحيح منها ش فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة
رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلم الفقيه
والصحابة لعربيتهم كانوا عالمين بما ذكرنا ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم علم المسائل الاجماعية
يشترط في زمن رسول الله عليه السلام لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للاكتفاء بشرط ملكة الاستنباط
الصحيح فيها ان يكون معروفا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به
فان الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به اما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان
العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن
في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم
مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيراد بقوله
بقوله كلما غلب ظن المجتهد ثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى
م واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلاثة ش لما ذكر ان اصول الفقه
ما يبتني عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتني عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول
اصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه
لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول م اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا
بتلك الادلة وانما هو ليس بمثبت بل هو مظهر كما نظير القياس المستنبط من الكتاب كقياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى

وأما المستنبط من السنة فكعدم حرمة قفيز من الجص بقفيزين على ما حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة
بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الإجماع فأوردنا
نظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كعدم حرمة وطء أم المزني بها على حرمة وطء
أم امرأته التي وطئها وحرمته في المقيس عليه ثابتة إجماعا ولا منقوض بل النص وارد في أمهات النساء من غير
اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة فالآن نعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص
فنقول م وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق ش أي العلم
بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلا قريبا وإنما قلنا توصلا قريبا احترازا عن
المبادئ كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احتراز عن علم الخلاف والجدل فإنه وإن اشتمل
على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه إلزام الخصم وذلك
كقواعدهم المذكورة في الإرشاد والمقدمة ونحوهما التي يبتنى عليها النكت الخلافية ونعني
بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه أي إذا استدللت
على مسائل الفقه بالشكل الأول فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا
الحكم ثابت لأنه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت وإذا استدللت على مسائل
الفقه بالملازمة الكلية مع وجود الملزوم فالملازمة الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم
ثابت لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم ثبت الحكم لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا
واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة
في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع
يثبت الوجوب فيها فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت
كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب جزئي ذلك الحكم وكذا نقول كلما دل القياس على الوجوب
يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل
تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التفريع ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم

الحكم إذا كان مشتملا على شرائطها تذكر في موضعها وأن يكون الدليل سالما ولا يكون له معارض مساو أو
راجح وأن يكون القياس قد أدى إليه رأي المجتهد حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة
سواء جعلناها كبرى أو ملازمة إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة
بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث
من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها إليه الظاهر أنه يختص بالمجتهد فإن المتبحر عنه في هذا العلم قواعد
يتوصل المجتهد بها إلى الفقه فإن التوصل إلى الفقه ليس إلا للمجتهد فإن الفقه هو العلم بالأحكام من
الأدلة التي ليس للمقلد منها فلذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد أن يقال إنه
يعم المجتهد والمقلد فالأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد
فإن المقلد يقول هذا الحكم واقع عندي لأنه أدى إليه رأي أبي حنيفة رحمه الله وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع
عندي فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد و
الاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد (أي كالأدلة الأربعة) التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه ولا يقال
إلى الفقه لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة الأربعة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى
فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا إنما هو
بالنظر إلى الدليل أما بالنظر إلى المدلول فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كلية إذا عرف أنواع
الحكم وأن أي نوع من الأحكام يثبت بأي نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشيء علة لذلك
فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس المتعدي ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف
ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية تلك القضية فإن الأحكام تختلف باختلاف
أفعال المكلفين فإن العقوبات لا يمكن إثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف
ومعرفة الأهلية والعوارض التي ترد على الأهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية
الكلية أيضا لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه بالنظر إلى وجود العوارض وعدمها فيلزم
من تركيب الدليل على إثبات مسائل الفقه بالشكل الأول هكذا هذا الحكم ثابت لأنه حكم هذا شأنه متعلق

بنفعل بهذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم
ويدل على ثبوت هذا الحكم لهذا الفعل هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات
المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبعض
اللازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكن
وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي
هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا معنى التوصل القريب المذكور فاذا علم ان جميع مسائل
الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال على
حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى
مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن
الادلة الشرعية وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث
فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها
بتلك الادلة م فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها ش الفاء في قوله فيبحث متعلق
بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة
وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له
مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام
منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما ليس بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق
ما هو مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك ككونها ثلاثيا او رباعيا فالقسم الاول
يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا او قيودا للموضوع في تلك القضايا
كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب
الحكم قطعا وقد يقع محمولا اذا لحق الكثرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام
ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كونه ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو

والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة

... كالتعارض ...

هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي وكونه قابلا للتعليل والثالث ما ليس كذلك ككونه قديما او
يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني يقع اوصافا او قيودا للموضوع في القضايا وقد يقع
موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس
ونحو زكوة الصبي عبادة واما الثالث من القسمين فلا يبحث عنه في هذا العلم وهو من مسائله م ويلحق البحث عما يثبت بتلك
الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به ش الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث الذي في قوله فيبحث وقوله
عما يثبت اي عن احوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه اعلم ان
قوله ويلحق يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان تذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة
والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم
فان اصول الفقه ادلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم
وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم
كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور او تصديق فمعظم مسائل المنطق
راجع الى احوال الموصل وانه كان يبحث فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الكليات
من حيث انها قابلة للحمل فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم تعد مباحث
الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول قوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق
بافعال المكلفين فهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الاربعة صحيح وان اريد به
اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح دون البعض كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب
بل يثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن فان قيل
في ذكر ان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فيتناول مرة هنا جميع مباحث العلم لثبوت غلبة الظن
لنا في تقسيم الحكم اي لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل اراد ان اشير الى بعض مباحث التي لا تستغنى المحصل
وانه لا يتم بهذا الغرض منها ان قد يكون ذكر ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من موضوع واحد كالطب
يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح في التحقيق فان المبحوث عنه في علم ان كان اصناف

الادلة الاربعة

واشتراكها

لا التصور والتصديق م

شيء آخر كما أن في الأصول يبحث عن إثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث عن إيصال تصور أو تصديق وقد
يكون لبعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه يستنبط أهل الصنائع بعضها عن الآخر في موضوع هذا العلم
كل الصنائع وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه
إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل واختلافها أي اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وإن أريد بالعلم
الواحد ما وقع الاصطلاح على أنه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا امتناع في أن يكون لكل
أن يصطلح علماء الفقه والهندسة على واحد وموضوعه أشياء نحو الكلف والمقدار وما أورده
النظر وهو بديهي الوجود والأدلة وأن الجواب أن البحث في الأدلة إنما هو من حيث أنها تصح بعضها
ويرجح بعضها على البعض فالموضوع هو الجميع بدون الأول وثانيهما أنه قد تذكر الحيثية في الموضوعات ويراد بها معنيان
أحدهما أن الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث أنه موجود موضوع علم الأولى فيبحث فيه
عن الأعراض التي تلحقه من حيث أنه موجود كالوحدة والكثرة وثانيهما أن الحيثية يكون بيانا
للأعراض الذاتية المبحوث عنها فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة وإنما يبحث في علم عن نوع منها فيجب
بيان ذلك النوع كقولهم موضوع الطب بدن الإنسان من حيث أنه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام
العالم من حيث أن لها أشكالا يراد به المعنى الثاني لأن في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة
عن الشكل فلو كان المراد هو الأول لكان يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة لأجل الحيثية ولا يبحث
عن الحيثية في الواقع خلاف ذلك ومنها أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين وهذا
غير ممتنع بل هو واقع فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا
وإنما قلنا أن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة فإن الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا بعض
أن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية وبعضها سلبية ولا شك أن المحمول الجزئية لعدم بجزئه فالمحمول
لا بد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل المبدأ فلو فرض البعض الآخر لكان لذاته أو لغيره لكن
في ذكر الغير حتى ينتهي إلى ذاته قطعا للتسلسل ولأنه يلزم استكماله بغيره وإذا ثبت ذلك أمكن أن يكون
الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها وذكر أن اتحاد العلمين واختلافهما

ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لأن الموضوع ما يبحث فيه عن عوارضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه

بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي
راجعة إلى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة إلى تلك الأعراض وأيضا
أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول وكذلك في ذلك على أن قولهم أن موضوع
الهيئة هو أجسام العالم من حيث أن لها أشكالا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي هو أجسام العالم
من حيث أن لها طبيعة قول بأن موضوعهما واحد لكن الاختلاف فيهما باختلاف المحمول لأن الحيثية فيهما بيان
المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع وإلا يلزم أن لا يبحث فيهما عن ذاتي الحقيقتين بل عما يلحقهما لأجل الحيثيتين
والواقع خلاف ذلك م فنضع الكتاب على قسمين القسم الأول في الأدلة الشرعية وهي على أربعة أركان
الركن الأول في الكتاب أي القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواترا ش فخرج
سائر الكتب والأحاديث الإلهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف
دوري لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف فيتوقف على المصحف فلا بد أن يقال الذي كتب فيه القرآن
فأجيب هذا بقوله م ولا دور لأن المصحف معلوم في العرف ش فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله الذي
كتب فيه القرآن ثم أوردت تحقيقا في هذا الموضع ليعلم أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات
فإن تمام الجواب موقوف على هذا فقلت م وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص له جواب أي
كتاب تريد ولد القرآن ش فإن علماءنا قالوا هو ما نقل إلينا الخ فلا يخلو إما أن عرفوا الكتاب بهذا
أو عرفوا القرآن بهذا فإن عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيص له جواب أي كتاب
تريد وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيص م لأن القرآن يطلق على الكلام
الأزلي وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه هو المقروء ش فإن القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام
الأزلي الذي هو صفة لله تعالى عز وعلا ويطلق أيضا على ما يدل عليه وهو المقروء فكأنه قيل أي
المعنيين تريد فقال ما نقل إلينا الخ أي تريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور أن
لو أريد تعريف ماهية القرآن لأنه لو عرفوا ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية
المصحف ولا يكفي حينئذ معرفة ماهية المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف

لا يمكن

بحث القسم الأول في مباحث الأدلة الشرعية

موقوف على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلا للحد بقوله م على أن الشخص لا يحد ش
فإن الحد هو القول المعرف للشيء المشتمل على أجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخص بل لا بد من الإشارة أو
نحوها إلى تشخصاته لتحصل المعرفة وإذا عرفت ذلك فاعلم أن القرآن لما أنزل به جبريل عليه السلام فقد وجد
متشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا ان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل
القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأه جبريل أو زيد أو عمرو على أن الحق هذا فقولنا
على أن الشخص لا يحد له تأويلان أحدهما أنا لا نعني أن القرآن شخص بل عنينا أن القرآن لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فإنه لا يقبل الحد كما أن الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على أن
القرآن لا يحد إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة أما معرفة الشخص فظ وأما معرفة القرآن فلا يحصل
إلا بأن يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره وثانيهما أن نقول كان في الاصطلاح نعني
بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فإن الأعراض تعرى بتشخصاتها إلى حد
لا تقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محالها فقط كالقصيدة المعينة التي لا يمكن تعددها
إلا بحسب المحال أي القراء زيد أو عمرو ونعني بالشخص هذا أو الشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فإذا سئل
عن القرآن فإنه لا يعرف أهل اللسان إلا بأن يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله إلى آخره فإن معرفته
لا تمكن إلا بهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بأنه الكلام المنزل للإعجاز بسورة منه فأخذ في
تعريفه ما يتوقف على معرفته أيضا لأنه إن قيل ما السورة فلا بد وأن يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك
فيلزم الدور وإن لم يكن تعريفا لماهيته بل لتشخيص وتمييز بالسورة هذا اللفظ المتعارف كما عنينا
بالتشخص لا يرد الإشكال عليه لا علينا م ونورد باقية أي أبحاث الكتاب في بابين الأول في إفادته المعنى
ش لما كان الغرض إفادة الحكم الشرعي لأن إفادة الحكم الشرعي موقوف على إفادة المعنى فلا بد من البحث في إفادة
المعنى فيبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى م والثاني
في إفادته الحكم الشرعي ش فيبحث في الأمر من حيث إنه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث إنه يوجب الحرمة والوجوب
والحرمة حكم شرعي **الباب الأول** لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات

ش المراد بالنظم ههنا اللفظ وإنما اختار النظم في إطلاقه على القرآن رعاية للأدب لأن اللفظ في الأصل إسقاط شيء
من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن أبي حنيفة أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز
الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده
وإنما قال خاصة لأنه لم يجعله لازما في غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن
بالفارسية يجوز لأنه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق
جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول في المتن بل قلت إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى
ومشايخنا قالوا إن القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه
العبارة م باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع
على الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الإسلام الأول في وجوه النظم صيغة ولغة م
ثم باعتبار استعماله فيه هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه استعمل في الموضوع له أو في
غيره كما يجيء م ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما ش وهذا ما قال فخر الإسلام والثاني في وجوه
البيان بذلك النظم وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما أورده فخر الإسلام
لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه م ثم في كيفية دلالته عليه ش وهذا ما قال فخر الإسلام والرابع
في وجوه الوقوف على أحكام النظم م التقسيم الأول أي الكائن باعتبار وضع اللفظ للمعنى م اللفظ إن
وضع لكثير وضعا متعددا فمشترك كالعين ش وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين
الميزان م أو وضعا واحدا أي وضع لكثير وضعا واحدا م والكثير غير محصور فعام إن استغرق جميع
ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه ش فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما
يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء
العدد فإن المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر أي وإن لم
يستغرق جميع ما يصلح له وقوله ونحوه مثل رأيت جماعة من الرجال فإن جماعة من لا يتناول جميع

المنكر بكونه بجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام ثم على قوله يعود بعمومه فالمراد من الجمع المنكر ههنا الجمع المنكر
الذي تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص كرأيت اليوم رجالا
فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي م وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد
فخاص ش سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس م ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالرأي يسمى مؤولا ش واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع
الى الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما اورد المؤول في القسمة ليس باعتبار الوضع بل باعتبار الحجة
ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التي تحصل منه وهو هذا م واعلم ان الاسم ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس وربما
وبلا اشتقاق اولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان يريد منه المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاص
كلها فعام او بعضها معينا نحو زيد او منكرا فنكرة فهي ما وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع
والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق ش اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة
والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن
ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم ان المطلق من قسم الخاص
المطلق وضع للواحد النوعي وعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث كذلك لا بد
التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جاءني العيون فعينت
العين وضعت تارة للباصرة وتارة للعين فالمراد بكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العين شامل
لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك
كما بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما باعتبار الحيثيتين فاعتبر بهذا في
النحو فاني نقلت بعضا لتوقف على الحدود التي ذكرنا **فصل** الخاص من حيث هو خاص من غير اعتبار العوارض
والعوارض كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا م يوجب الحكم قطعا فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم به كما لا مرا لخص على زيد قطعا ويحتمل

ويحتمل انه يراد بالقطع معناه والمراد منه القطع الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل الا انه يكون له
احتمال اصلا م ففي قوله ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران
وبعض وان لم يحتسب يجب ثلاثة وبعض ش اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والمراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فيحمل
لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو ان
يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب
الشافعي يجب طهران وبعض م على ان بعض الطهر ليس بطهر فلا يكون الثالث كذلك ش هذا جواب المعتذر وهو
ان يقال لم قلتم انه اذا احتسب بعض الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان
الطهر ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه
لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي انه اذا مضى من الثالث
شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الرفع وقد تعرضت بهذا م وقوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق الافتداء فالشافعي
الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين
ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها اشارة الى تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فعد بقي نوعه بغير
مال وبمال وكما يقول الشافعي ان الافتداء فسخ فان ذكر زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها اي بعد
المرتين سواء كانتا بمال او بغير مال فعلم اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الافتداء قريب باد التركيب
ش اعلم ان الشافعي يجعل قوله تعالى فان طلقها متعلقا بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل
لكم ان تأخذوا الى قوله فيما افتدت به معترضا فلم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق اربعا
مع الخلع فيصير قوله تعالى فان طلقها اربعا وقال الحنفية لا يتحقق ابطال صريح الطلاق فان قوله تعالى فان طلقها
متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن وهو حاصل م وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ
خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب عن المال فيجب بنفس العقد م وهو العقد الصحيح عند

بخلاف الفاسد ش فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا م خلافا له فيه و والخلاف فيما اذا تزوج بغير مهر
اى التى نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب عند الشافعى وعند الكل او اكثرهم على وجوب مهر المثل اذا دخل
وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما م وقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم اى تقديره
بان يكون ادناه مقدرا خلافا له ش لان قوله تعالى فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشرع اما يمنع الزيادة
او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر فى الاجماع فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا
لكنه لم يبين ذكر مقداره فقدرناه بطريق الرأى والقياس بنصاب السرقة وهو معتبر شرعا فى مثل هذا الباب اى كونه
عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعى كل ما يصلح
مهرا وقد اورد فخر الاسلام فى هذا الباب مسائل اخر اوردناها فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا
مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل حكم العام
التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع ش فان جمع القلة يصح ان يراد به
كل عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه قال
لزيد على افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا م وانه يؤكد بكل واجمع ولو كان مستغرقا
لما احتيج الى التأكيد ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ش المراد
نعيم بن مسعود او اعرابى آخر والناس الثانى اهل مكة م وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلثة فى الجمع
والواحد فى غيره لانه المتيقن ش حتى اذا قال لفلان على دراهم يجب ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا
نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فثبت اخص الخصوص م وعندنا يوجب الحكم فى كل ما تناوله
كوجوب القوم يوجب الحكم وهو ثبوت الحكم فى الكل اذا تناوله القوم م لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون له لفظ
يدل عليه فان المعانى التى هى مقصودة فى التخاطب قد وضع لها الالفاظ م وقد احتج على رضى الله عنه فى الجمع بين
الاختين وطئا بملك اليمين احلتهما آية وهى قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم ش فانه يدل على حل وطى كل امة
مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها فى الوطى او لا م وحرمتهما آية وهى وان تجمعوا بين الاختين ش فانه

يدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك اليمين فالمحرم
راجح كما يأتى فى فصل التعارض فان المحرم راجح على المبيح م وابن مسعود جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفى عنها زوجها بوضع الحمل ش اختلف على
وابن مسعود فى حامل توفى عنها زوجها فقال على تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احديهما فى سورة
البقرة وهى قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى
فى سورة النساء القصرى وهى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود من شاء
باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن الآية فقوله يتربصن بانفسهن يدل على
ان عدة المتوفى عنها زوجها باربعة اشهر سواء كانت حاملا او لا وقوله واولات الاحمال اجلهن يدل على ان
عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفى عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
ناسخا لقوله يتربصن فى مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفى عنها زوجها وتكون حاملا م وذلك
عام كله اى النصوص الاربعة التى تمسك بها على وابن مسعود فى الجمع بين الاختين والعدة م لكن عند الشافعى
هو دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ش اى تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد
والقياس م لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اى التخصيص شائع فى العام م وعندنا هو قطعى مساو
للخاص ويجئ معنى القطعى م فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعى لان اللفظ متى وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هيهنا كاحتمال المجاز
فى الحقيقة والتأكيد يجعله محكما ش هذا جواب عما تمسك به الواقفية انه يؤكد بكل واجمع وانه
عما قال الشافعى انه يحتمل التخصيص فيتوقف لكنا لا ندعى ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال
المجاز فى الحقيقة فاذا اكد يصير محكما اى لا يبقى فيه احتمال اصلا لان ما نشأ عن دليل ولا عن دليل فان قيل احتمال
المجاز المجرد هو ثابت فى الخاص ثابت فى العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالجواب

كالنسخ والعام كما قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة
احتمال المجاز لا اعتبار له فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ عام آخر له معنيان مجازيان اكثر
ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فلم
ان احتمال المجاز الواحد الاول قريب مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نم ان التخصيص الكثير يورث
شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او نحوه لا نوجب كم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث
شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا لا يسمى تخصيصا بل ناسخا فيبقى الكلام في المخصص الكلامي يكون موصولا وقليل ما هو م فاذا
ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة ش مع ان في الواقع احدهما
ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملناه على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح
م فهذا النسخ بحجة وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما يتناولانه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص
عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا
اي في ذلك القدر الذي تناول العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط م
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي لان العام الذي خص منه البعض فصل قصر العام على
بعض ما تناوله لا يخلو اما ان يكون بغير مستقل ش اي بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه والمستقل ما
يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن م وهو اي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية فالاستثناء
يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو انت طالق ان دخلت
الدار والصفة يوجب القصر على ما يوجد فيه الصفة نحو في الابل السائمة زكوة والغاية يوجب القصر على البعض
الذي جعل الغاية حدا له نحو قوله تع فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق م او بمستقل وهو التخصيص وهو
اما بالكلام او غيره وهو اما العقل نحو يرجع الى غيره م نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه
وكتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا
يأكل لحما يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك

او الى ما وراء الغاية نحو واتموا الصيام الى الليل

مملوك لي حر لا يقع على المكاتب لي حر شكا او زائدا ش عطف على قولنا ناقصا م كالفاكهة لا يقع على العنب
ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل هو اي العام م حقيقة في الباقي لان الواضع
وضع اللفظ الذي يستثنى منه للباقي م وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي هذا اذا كان الاستثناء
معلوما اما اذا كان مجهولا فلا م وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى تخصيصا
سواء كان المخصص كلاما او غيره م مجازا اي لفظ العام مجاز في الباقي م بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول
للباقي يكون حقيقة فيه م على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله وهو حجة فيه شبهة فلم يعرف قوله كونه ش اي التخصيص
بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون
المخصص كلاما او غيره م لكن يجب هنا فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء
لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه موقوف عنه حتى لا نقول ان قوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا
قمتم الى الصلوة ونظايره دليل فيه شبهة ش وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم
ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرايض فانها
يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه
يخص وما لا فلا م واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن
ش من حيث خصص من قوله تع اقتلوا المشركين بقوله تع وان احد من المشركين استجارك م او مجهولا كالربا حيث
خص من قوله تع واحل الله البيع م لانه اذا كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه
لم يدخل ش اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل في صدر الكلام
والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم م وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا
لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل م ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ش وعند البعض
ان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه كما كان لانه كالاستثناء ش فانه يبين انه لا يدخل ولا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه في صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص

وانما كان مجملا لا يبقى العام حجة للقاطع لان المخصص كالاستثناء وبالاستثناء المجهول يجعل ما بقي مجملا فلا يبقى العام حجة في الباقي م وعند البعض ان كان معلوما كما ذكرنا يبقى العام حجة فيما وراء المخصوص كما كان م وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء ش ولكن المخصص كلام مستقل وكان معناه مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام م وعندنا لا يبقى حجة لانه يحتمل على ظاهره فيعمل بادلة العمل فيعلم الافراد البعض بطريق المجاز فاذا كان كل الافراد ما ثبت وعلم ان الباقي غير مراده فكل واحد من الافراد التي دون الثلاثة مساوية في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها الا بدليل صحيح من غير ترجيح ثم ذكر ما هو حكم الشبهة فقال م فيصير الباقي كالعام الذي لحقه خصوص بخبر الواحد والقياس ش ثم ان اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال م لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبهة الاولى ويوجب جهالة في العام للشبهة الثانية فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به ش اي بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك م وان كان المخصص معلوما فلشبه الاستثناء ولا يصح تعليله لانه لا يقول فلشبه الناسخ لا ان الاستثناء من حيث انه يشبه الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليثبت النسخ بالقياس في بعض من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله م كما هو عندنا فانا عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للشافعي واذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام م فيوجب الريب فيما بقي تحت العام والشبهة الثانية لا يصح تعليله كما هو عند البعض فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به ش الشبهة الثانية هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذه الشبهة لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى لاخراج البعض الاخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يبقى العام حجة بصيرة ما بقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة دون ما قبل التخصيص فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان

الذي عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بنا على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فالدفع هذا الشبهة م قال ان احتمال التعليل لا يخرجه ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا ش فان المخصص لما بين ان فيه علة لا يبطل شيء من العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل م فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ ش اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق م فان العام الذي نسخ بعضه ما تناوله لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص ولا يحتمل ان بعض الانه دونه كما يخصص ولا يلزم بالمعارضة لانه يبين انه لم يدخل تحت النص لا انه ينسخ ما ذكرنا ش من الاستثناء والنسخ والتخصيص م فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول البيع فيفسد بالشرط الفاسد ش في المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكن بيان شبه الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب لان صدر الكلام تناوله فصار كالمستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة والثاني ان البيع في الآخر يصير بشرط قبول ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى فيصير شرطا لقبول البيع وهو شرط مخالف لمقتضى العقد م ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف فهلك احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الآخر بحصته ش فهذه المسئلة بيان شبه النسخ من حيث ان العبد الآخر كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة في حالة البقاء وانه غير مفسد لانه جهالة طارئة لا مقارنة م ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار

في احدهما صح لان علم محل الخيار وثمنه لان البيع بالخيار يدخل بالخيار في الايجاب لا الحكم فيشابه التكلم بالنسخ في حكم
كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر مشابهة الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد كما في الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد عند ابي حنيفة رحمه الله ش وبيانه ما ذكر في التخصيص
اي التخصيص شابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم عكس ما في
غير شرط فانه داخل في الايجاب بحيث رده بخيار الشرط بعد بيانه فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون
يكون رده بخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان كذلك يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه
بالاستثناء فرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسألة على اربعة اوجه
احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع عبدين وذكر بالفين ههنا بالف وذاك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذا والثاني ان محل الخيار معلوما وثمنه لا يكون معلوما والثالث على عكسه والرابع ان لا
يكون شيء منهما معلوما فلو اعتبر كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب
انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو اعتبر كونه غير داخل في الحكم
يفسد البيع في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلانه قبول غير المبيع
يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او
كليهما فاذا علم ان جهة النسخ يوجب الصحة في جميع الصور وجهة الاستثناء توجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين
وقلنا اذا كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح
البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا
لقبول البيع كما في ما اذا باع الحر والعبد بالالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد حيث يفسد البيع
عند ابي حنيفة رحمه الله لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا
لقبول البيع **فصل** في الفاظ العموم وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا
اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول كمن وما ان يتنى فلم
درهم او على سبيل البدل لكونه بانيا او لا فلهم انه ملحق بالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا

ش قوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي الجمع اعلم ان الجمع والقوم والرهط ونحو كل عدد معين من الثلثة
فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد والمراد انه يحمل على الثلثة
فصاعدا فان هذا بيان معنى العموم م لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل
اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع والاجماع في الارث والوصية ش فان اقل الجمع فيهما اثنان
وقوله قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام ش
فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام م او على
اجماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد
او اثنان بقوله والواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر
اثنين وانا حملنا على احد هذه المعاني ليكون رجاع الى اهل العربية م ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه تركيب
التثنية والجمع لان الثلثة جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على الاثنين فعلم ان الاثنين
جمع نقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع م فيصح تخصيص الجمع تعقيب لقوله
ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه كالرهط والقوم م الى الثلثة والمفرد بالجمع عطف
على الجمع اي المفرد بحقيقته كالرجل وما في معناه كالجن الذي يراد به الواحد م والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن
عباس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة م منه اي من الفاظ العام م الجمع المعرف باللام اذا لم يكن
معهودا لان المعرف ليس للماهية في الجمع ولا لبعض الافراد لعدم الاولوية فيبقى الكل اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجي او الذهني واما للاستغراق للجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم
الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة
اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من
الاستغراق لانه اذا ذكر بعضا وارد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور اولى من حمله على

جميع الافراد لان البعض متيقن في الكل محتمل واذا علم انه لا يمكن الجمع المحلى باللام للاستغراق حمل بطريق الحقيقة على تعريف
الماهية لانه بعض الافراد لا يستلزم الماهية … لم يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في بحث
ولا يمكن حمله على العهد لانه لم يكن عهد ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فقيل
الاستغراق م ولتمسكهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش لما وقع الخلاف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة
وقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكر احد م
ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام م مجاز عن الجنس فيبطل الجمعية حتى لو حلف
لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد
وللفقراء فنصفه بينه وبينهم بقوله لا يحل لك النساء من بعد ش هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولان
لما لم يكن هناك معهود واللام لا يليق للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس ش هذا ما قال لعدم الفائدة في
المثال لو اراد اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء العالم غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء لان يكون صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف
الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة م فيبقى الجمعية من وجه ولو لم يحمل يبطل اللام اصلا اى اذا
كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنسية تشمل الكثرة ضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام
معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فيحمل على تعريف
الجنس وابطال الجمعية اولى من وجه وهذا معنى كلامه في الاسلام في باب … من معنى العموم والنكرة لانا اذا
ابقينا الجمع على ظاهره فلم يوجد … ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بما يمكن
لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن الحمل عليه كما في قوله تعالى لا يدركه الابصار وهو يدرك الابصار
كان عاما اما قالوا انه سلب العموم لعموم السلب فحملوا اللام للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام كعبيدي
احرار عام ايضا لصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومن المفرد المحلى باللام اذا لم يكن
للعهد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا والسارق والسارقة اذا لم يدل القرينة على انه لتعريف الماهية

الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء ش وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم
الاستغراق ثم تعريف الماهية م ومنه النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب
ما انزل الله على بشر من شيء ش وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام
للسلب الكلي لما يستقيم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى م وكلمة
التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا صار في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه
لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا ش اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر
اليمين للمنع فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما
في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب
رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي م وكذا النكرة
الموصوفة بصفة عامة عندنا كقوله لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك وقول معروف ش وانما يدل على العموم لانه في موضع التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى
يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح التعليل م ولان النسبة الى المشتق يدل على علية ماخذ
الاشتقاق كذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا اجالس الا رجلا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم بعموم العلة ش فان
قوله لا اجالس الا عالما عم بعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فلم اظهر ان الموصوف هو الرجل
وشرط لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا م فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من قسم الخاص
قلنا خاص من وجه عام من وجه ش خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذكر القيد عام في افراد ما يوجد
فيه ذكر القيد م والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكن يكون مطلقة اذا كانت في الاثبات ش اي نذكرها
بترك م ويثبت لها واحد مجهول عند الشافعي اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير
الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين
ش اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان الثاني غير الاول واذا اعيدت معرفة كان الثاني عين الاول لان المعتبر تنكير الثاني
وتعريفه م قال ابن عباس رضي الله عنه في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح انه للتأكيد

اقرّ بالف مقيد بصك من يجب الف فان اقرّ به منكرا يجب الفان عند ابي حـ رحـ الا ان يتحد المجلس شـ والاتم

العقلية اربعة فمع قوله تع كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تع

فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير

مذكور وهو ما اذا اقرّ بالف مقيد بصك ثم اقرّ في مجلس آخر بالف منكرا لا رواية فيه لكن ينبغي ان

يجب الفان عند ابي حـ رحـ م ومنها اي ومن النكرة نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه

عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان في الاول وصفه بالضاربية فيعمّ

بالخصوص وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وبينهما فرق

آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر في الاول شـ اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر م لما كان

عتقه اي الواحد المنكر م معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد

في الضرب لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت بها شـ اي عتق كل واحد م والمتبعض اولى من البعض يبطل

اي الكلام م بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته م يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل اذ

هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول م نحو ايا ما اخترته فقط ظهر هنا نظر الاول فان

الضاربية متعلقة بذات عبده من غير ان يكون له فعل معنى يمكن منه التخيير فيدل على العموم وكونه كل

اي عبيدي ضربته شـ نظر الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب هنا فلا يتمكن من الكل الا واحد

بل كل واحد لكن يتخير فيه المخاطب مثل هذا الكلام للتخيير في العرف م ومنها من وهو يقع خاصا

كقوله تع ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك شـ فان المراد بعض مخصوص من المنافقين

م ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء

من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق

الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حـ رحـ يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض

اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن شـ اي البعض متيقن لان من اذا

كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتمل م

م فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسألة الاولى بهذا الطريق لان عتق كل معلق بمشيته مع قطع

النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض شـ اي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع

فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة

فيه فيبطل التبعيض وبهذا الفرق والفرق الاخير اي ما تقدم م ومنها ما في غير العقلاء

وقد يستعمل في من فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق

لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر

وجهها م ومن كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخل عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة

فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع

قطع النظر عن غيره شـ وهذا اذا دخل على النكرة م فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا

فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف

بخلاف من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه

اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم الاول فيتعدد الاول شـ وهذا الفرق قد ذكر بعض

وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا

الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل هذا الحصن

اولا فلكم فلفظ كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل

اولا ولا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعدد الافراد فمعناه

المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف م وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا

الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعملا

في كل شـ كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولكن يمكن ان يقال

ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لان في حال

التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل منهما معينا ينافي ارادة الآخر فاقول معنى قوله

او استعارة كالاول فان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان واحدا
او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا لم يرد الامر الاول وهو حقيقي
يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولم يرد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل
جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان
يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا اقدم الاول على
الدخول فتخلف غيره عن المتابعة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الاجتماع فلم يرد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل
واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للجميع نفلا واحدا فحمل الكلام بمجاز عن قوله
ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق بعموم
المجاز فالاتفاق بمجموعهما الشيئين المعنى الحقيقي بل الاول يحصل بعموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق
م مسألة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عليه السلام في الكعبة
فيكون بيانه في معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المحامل فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض
ثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس ش فالشافعي رح لا يجوز الفرض في الكعبة لانه لم
يستدبر بعض اجزاء الكعبة وحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز
البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثبت
الجواز في البعض الآخر قياسا م واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى والراوي عارف عالم ش جواب شك وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روي انه
عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة لكل جار لانه يكون مشتركا فاجاب بان هذا
ليس من قبيل حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى ونقل حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة
للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار يعم لان اللام للاستغراق لا للجنس لعدم المعهود فصار كقوله قضى
بالشفعة لكل جار م مسألة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون

وح اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتمال الابتداء او بالعكس ش اي الظاهر انه ابتداء
سوى الكلام مع احتمال الجواب م نحو أليس لي عليك كذا فيقول بلى او أكان لي عليك كذا فيقول نعم ش هذا
نظير غير المستقل م ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم ش هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا م ونحو تعال
تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة ش هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب م ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب ش هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع
ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد م ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا
حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي يحمل على الجواب وهذا لما
قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا ش اي
المطلق والمقيد م فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا مثل قوله اعتق عني رقبة ولا
تملكني رقبة كافرة فالاعتاق مقيد بالمؤمنة ش اي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين
لكن يستلزم احدهما حكما آخر غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان احد الحكمين هو ايجاب
الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة
ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة
كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة م وان اتحد الحكم م فان اختلفت الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل ش سواء اقتضى القياس او لا
م وبعضهم زاد وان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي زاد قوله انه يحمل عليه ان اقتضى القياس
حمله عليه م وان اتحدت اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا م فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر
وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ش اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس
سبب وجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان الرأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد

ويحمل النص على انه رضي الله عنه سلم بسبب قوله عليه السلام من المسلمين م لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ
لا تنافي في الاسباب ش اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا م خلافا له اي الشافعي رح يتعلق بقوله لم يحمل عندنا م
وان دخلا اي المطلق او المقيد م في الحكم في صورة اتحاد الحادثة م نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
وهي ثلثة ايام متتابعات ش فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم
وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات م يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
والمقيد يوجب عدم اجزائه م هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كا
فرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى ش فيعمل في
نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكر في ثلثة ايام متتابعات م
ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كما في الكفارة مثلا فانها
جنس واحد ش دليل على المذهب الاخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما فيثبت النفي
في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس م والمناولة قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الاية تدل
على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمسألة كما في بقرة بني
اسرائيل م وقال ابن عباس ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة
الى المقيد المعين فلا يحمل عليه م وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب وفي ان اعمال
الدليلين واجب ما امكن ش فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه
الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله
م والنفي في المتنازع فيه باق على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم
اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة ولا يدل دلالة على الكافرة اصلا ولا
عدم اجزاء تحرير رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول

عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يليق
تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول عدم اصلي اجماعا والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا
عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف عنده يدل على نفي الحكم عن الموصوف بدونه بعد ذكر الوصف فانه لما قال تحرير
رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص
فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير
لصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة
ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص المقيد لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي
كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا م ولا يمكن ان يعدى
القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال لكن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص
فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا الا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فيجيب بقوله م
لان القيد وهو قيد الايمان مثلا م يدل على الاثبات في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير
رقبة يوجد فيه قيد الايمان م والنفي في غيره اي نفي الحكم فهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فيثبت ان
القيد يدل على هذين الامرين م والاول وهو اجزاء المؤمنة م حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين م ما
بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة م فلا يفيد تعديته فيه اي التعدية م في الثاني فقط فتعدية
القيد تعدية العدم بعينه اي يجري تعدية العدم م وان كانت بغيرها فهي مقصودة منه اي وان كانت
تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية
القيد هي عين تعدية العدم وان توهم ان من يعدي القيد غير من يعدي العدم فتعدية العدم مقصودة
من تعدية القيد فيبطل قولكم نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم
شرعي فلا يصح القياس م فيكون اي تعدية القيد م لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء
الكافرة فانه عدم اصلي م وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين م الذي
دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة م وكيف يقاس مع وجود النص فانه شرط

القياس لأن لا يكون في المقيد نص دال على الحكم المعدّ او على عدمه ولنعم حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما
زعموا لنجوزه بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في الحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى
القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على
الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب
ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله م لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه
قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص ش فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس
عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد
المطلق بالنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون
كتخصيص العام م وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر لكم الكلام وهو ان
تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى ان هذه مسألة جزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان
القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة
بقدر غلظ الجناية م ولا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده عليهم في المنصوص
وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسألة فاجاب بقوله م لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا
في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة ولهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل اي الكامل
فيما يطلق عليه هذا الاسم لا ان المطلق لا ينصرف الى افراد الوجود فلا يكون حملا على ما ورد تقييد
ولا يقال انتم قيدتم قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة بقوله في خمس من الابل السائمة زكوة مع
انهما في السبب والحكم عندكم ان المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد لحادثة اذا دخلا على السبب
في حادثة الفطر م ولا قيدتم قوله تعالى واستشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم مع انهما في حادثتين ش قال الشافعي فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله م لان قيد

قيد السوم انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله ان
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا فصل حكم المشترك التأمل فيه ليترجح احد معانيه ولا يكل
في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع ش اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك
لكل واحد من المعنيين بوضع على حدة او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع او لكل منهما مطلقا
والثالث لم يقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والثاني يصح استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق
الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وايضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعماله في احد المعنيين فان
الافراد والثالث يثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان يراد باللفظ الا
هذا المعنى فلو وضعه ووضع اخرى بكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين يمنع
اعتبار الآخر وهو غير جائز ووقوع الاشتراك لا يخفى على امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فثبت انه
لم يوضع للمجموع فثبت الى ما ذكرنا ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع
ووضعه للمجموع منتف اما الاول على التقديرين الاخيرين فلا يصح استعماله فيهما لما ذكرنا م ولا
مجازا لاستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز فان اللفظ ان استعمل في اكثر من معنى واحد بطريق المجاز
يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في معناه الحقيقي والمجازي معا وهذا لا يجوز م فان قيل يصلون
على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار قلنا لا اشتراك لان سياق الكلام لايجاب
الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات
لا بحسب الوضع ش اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي عليه السلام
فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وقد اوردوا على هذه الآية من قبلنا
اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس مما نحن فيه فان الفعل يتعدد بتعدد الضماير فكانه ذكر لفظ
يصلي مرتين واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا فاسد لانا لم نجوز في هذه الصورة اي في صورة تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع
فيه والجواب الصحيح لنا ان في الآية لم يوجد استعمال الاسم المشترك في اكثر من معنى واحد لان سياق الآية

لا يجاب الكل اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلوة على النبي عليه السلام فلا بد من اتحاد معنى الصلوة
في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له كان هذا الكلام
في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا او معنى مجازيا اما المعنى
فهو الدعاء فالمراد والله اعلم ان الله يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء
الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فقد اراد هذا المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله
تع يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تع ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان المحبة مشترك من حيث الوضع
بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تع ذلك ومن العبد هذا واما المجاز فكارادة الخير و
نحوه مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذكر المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا يكون من
باب الاشتراك بحسب الوضع وكما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه بين ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه مختلف وضعا وبهذا جواب … تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تع الم
تر ان الله يسجد له من في السموات الاية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فان نسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع
الجبهة على الارض فان قوله تع وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الناس هو وضع
الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع
الناس اقول تمسكهم بهذه الاية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان
الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يحصل لهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ونحكم بان الله تع من الجمادات الا من حكم بان
التسبيح كالكلام والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع ان الحكم التنزيل ناطق بهذا
وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تع ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد
حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانية الله فان قوله تع لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع
الرأس منهم على الله تع غير ممتنع بالجمادات بل هو كما ين لا ينكره الا منكر خوارق العادة

م التقسيم

التام باستعمال اللفظ في المعنى فانه مستعمل فيما وضع له بحسب الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
م فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة
لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام م وان
استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي وان استعمل في غير ما وضع له بالحيثية ملحوظا كان في حيث اللغة
او كونه مجازا بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث
الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى
الواحد لكن من جهتين م او لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير
ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني م واما المنقول فمنه
ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول ومجاز في الثاني من حيث
اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض
افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فهي من حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة
لانه اذا خصت بها ش اي خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على
الارض م صارت مجازا اذا اريد به غير ما وضع له وهو ما يدب مع خصوصية الفرس وفي حيث العرف
صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت فكأنه لم يراع المعنى فصارت اسما له فقط ان اعتبر
المعنى الاول فيه ش وهو ما يدب م ليصح اطلاقه اي المنقول م عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول
ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول م كما في الحقيقة فانه في الحقيقة انما يعتبر المعنى
ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى م ولا يصح اطلاقه اي المنقول م على المعنى الثاني
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس م كما في المجاز فانه في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح
اطلاق اللفظ على ما يوجد فيه لا لازم ذلك المعنى فلا يلزم ان المعنى الثاني م بل لترجيح هذا الاسم على
غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء م في

في تخصيصه بالمعنى الثاني اى تخصيص الكلام بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر
المناسبة كالجدار في الجدار ونحو وقد يعتبر كالقارورة ونحو واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني ليس
المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا لصح تسمية الكوز قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة
فلا يقال الخمر الاشربة خمر بمعنى مخامر العقل فان معنى المخامرة ليس علة تصحح لصحة الاطلاق على كل ما
يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليخص الخاص بهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ
هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام فرسان القياسيين في اللغة الا للغفلة عنه م فيطلق
الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة مجازا لجاز الدابة والصلوة ش لما علم ان اعتبار المعنى الاول في
المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى في المنقول
لمناسبة الاولوية فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على
كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق الصلوة شرعا على كل دعاء م وتنقسم ان الحقيقة اذا قل
استعمالها صارت مجازا او المجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان
في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها
المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية ش اعلم ان الصريح والكناية الذين
هما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي والذين هما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي م وعند
علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه اى المعنى الموضوع له معنى ثان ملزوم له م وهي لا ينافي
ارادة الموضوع له فانها استعمل فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد ش كما استعمل في
موضوعه لكن الغرض من طويل النجاد القامة وطول القامة ملزوم لطول النجاد م بخلاف
المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فتنافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر
تعريفهما واما في الجملة فان اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية والا الى غيره
لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل قوله عنده اى عند المتكلم
احتراز عن بعض العلماء فانهم قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى

حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت
الربيع البقل فقد يسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل عند العقل وكذا
كان في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاء زيد نفسه يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقي مع
انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد اظهاره للمخاطب فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب
م فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة كما اوردها على سبيل
الحصر والتقسيم العقلي م اذا اطلقت لفظا على مسمى هو اى يشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ
على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقول فان اردت غير الموضوع له الحقيقة كما لم يذكر بهذا التقسيم
وذكر ما هو بصدده وهو انواع المجاز م واردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اى لذلك
المسمى م بالفعل في بعض الازمان تحقيقا باعتبار ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان
المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للمحكوم فيه فانا لم يعتد في المتن ببعض الازمان بهذا القيد لانه [illegible]
تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حصل لذلك المسمى في كان زمان المحكوم عليه
زمان وضع اللفظ للمحكوم فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقصود خلافه فهذا القيد [illegible] عنه
م او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر ارتيقت فانه لم يحصل له اصلا ش اى لا بالفعل ولا بالقوة
م فلا بد ان يريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اى ينتقل الذهن منه الوضعي اليه ش والمراد الانتقال
في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصير في اطلاقه على الاعمى وكالقابض م وهو الى الكل اللازم
الذهني م اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج م كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى
م او منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادة الناس م كالقابض فانه لما وقع في
العرف قبضه الحجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبالنظر الى هذا العرف ينتقل الذهن من المحل
الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفي م او الخارجي اى يكون الذهني منضما الى الخارجي بان كان بينهما لزوم
في الخارج لا بحسب عادة الناس بل بحسب الخلقة فهذا اللزوم الخارجي فسمي عرفيا وخلقيا عرفيا او
خارجيا م وهي اى اذ كل اللزوم الذهني منضما الى العرفي او الى الخارجي اما ان يكون احدهما جزء الآخر كالظرف

اسم الكل على الجزء او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل في الجزء م والرقبة للعبد نظير اطلاق
اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على قوله جزء الآخر م وفي اسمائه لا يكون اللازم صفة للملزوم
وبهذا اى الملزوم م ولا يجعل احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس م اما بالسببية كاطلاق
اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اى النبات وبالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس
ايضا ش اى قوله وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الرزق مسبب عن المطر واما بطريقة
كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم ش وهذا نظير اطلاق الشرط على المشروط م وكالعلم على المعلول
نظير اطلاق المشروط على الشرط م او يكون صفة وهو الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد
يراد به الاسد والشجاع فيطلق على زيد باعتبار انه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على الاطلاق في اسم
الملزوم على اللازم واللازم اصل والاسم فرع فلما كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري
المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الخ غالبا الا كالجزء مع الكل فانه يجري في الكل ش
اى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فانه يجري بمعنى ان اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق من
وهو ليس جزء الموضوع له م فالكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ
الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء ... في صورة استلزام الكل كالرقبة والرأس
مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد والاصبع فلا يجوز م وكالمحل فانه
اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذ الحال هو الحال كالماء في الكوز فانه
الحال في الكوز ... هو المراد ... المطلوب ... م واعلم ان الاتصالات
المذكورة اذا وجدت في غير الشرع فهي علاقة المجاز اما الاتصال في معنى المشروع كيف شرع فصح
علاقة للاستعارة ش اى نطاق التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان بين التصرف
علاقة وجه شبه فان البيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل
اشتراك تصرفين في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر م كالوصية والارث فان كلا منهما اخلاف
بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالى هذا انه كالاحترام للاستعارة في ...

الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرف الشرعي هو المعنى الخاص الذي ...
العاد في على الدليل من نصوصها نحو م وكان سببية عطف على قوله كالاتصال في معنى المشروع م
كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وفي ملك
ش اى ملك الرقبة سبب لهذا اى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة
م وكذا نكاح غيره عندنا اى نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة
المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة م وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج
والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى ش كالنسب وعدم انقطاع النسل
والاجتناب عن السفاح وتحصين الانسان والتنسل بينهما واستعداد كل منهما في العيشة الى
غير ذلك مما يطول تعداده م وغير هذين اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج م قاصر في
في الدلالة عليها اى على المصالح المذكورة م قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اى صحة
النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص بكونه لغير النبي عليه السلام فالمهر واجب في نكاحه ان يكون
المراد ثم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبي عليه السلام لاحد غيره
كما قال ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا م لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وفيه تلك الامور يعني المصالح
المذكورة م ثمرات فروع وتبنى النكاح الشرعي عليها اى التزوج على الزوجة حتى يلزمه ...
النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كانت في وضعه لهذه المصالح وهي مشتركة بينهما لكان المهر واجبا
للزوجة على الزوج ولكان الطلاق بيدها خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح ...
عليها م واذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فان لا يصح بلفظ يدل عليه اولى انما يصح بهما ش اى بلفظ
النكاح والتزويج م لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لما كان النكاح والتزويج
لا يدلان على الملك لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد
اى بمنزلة العلم لكونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يحتاج الى عدم رعاية المعنى اللغوي
م وكذا ينعقد اى النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيه اذ هو سبب

ثم يملك المتعة ويجعل مستعملا قوله وكذا نكاح غيره عنده م كما قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب الذي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على
السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة م قلنا انما كان كذلك اي انما يصح اطلاق اسم
المسبب على السبب اذا كان اي السبب مختصا بالحكم اي اذا كان السبب لا يحصل الحكم من غير ذلك السبب كالبيع
لملك الملك بحيث العلة الغائية له فانه قال ان ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق
في الثاني لا الاول ش رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق
هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد
وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد
شرى النصف الآخر يوصف بمشتري العبد ويقال عرفا انه شرى العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات
المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما
هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فيجوز لغة لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة في
ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك
فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت الحقيقة
العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المسئلة التي تاتي وهي قوله م فانه قال عنيت
باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت
بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق
في قوله ان اشتريت فقد عمل بما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم
السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا م اما اذا كان سببا محضا فهذا الكلام يتعلق
بقوله انما كان كذا اذا كان علة م فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت
الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين م الى آخره فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية
والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة

اطلاق

الرقبة اذ لم يشرع عقد لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت
من الرضاع ونحوها م فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل المذكور فيه م فان العتق وضع لازالة
ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه ش اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك
المتعة اذ يفضي اليها م وليس هذه اي ازالة ملك المتعة م مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة م فلا يثبت
العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رح لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب
على السبب م ويثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب لكلام وهو انه يمكن ان لا يثبت العتق بلفظ الطلاق
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه
بقوله م اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات اما ان تكون اثباتا كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطا كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان في الاسقاط المراد
بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ واذا لا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا م قال م لانا لا نصحح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين الطلاق
والعتاق في معنى المشروع كيف شرع م لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية
فان في المنقول لا اعتبار للمعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره
ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكرة اذا ادركت وقويت فنقل الشرع الى القوة المخصوصة م فان قيل الاعتاق
ازالة الملك عند ابي حنيفة رح على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة
للاستعارة بينهما م قلنا نعم بمعنى الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رح في مسئلة تجزي الاعتاق م لكن بمعنى ان
التصرف الصادر عن المالك هو اي ازالة الملك م لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد
بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشرع وضعه له فيرد على هذا انه
الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت القوة فاجاب
بقوله م فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل م اي
يطلق اي الاعتاق م اي على ازالة الملك م فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق

مجازا يطلق

اسم المسبب على السبب يكون المجاز في المفرد نحو قوله او يطلق عطف على قوله فيستعار م فان قيل لم جاز
هذا الكلام على قوله او يطلق عليه مجازا اي لم يطلق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز م بل
هو علم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية م قلنا منقول في اثبات القوة
المخصوص لا في ازالة الملك م ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك م يرد عليه اي على ما سبق من
ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية م المستعير الطلاق وهو ازالة القيد
لا ازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة
موجود بين ازالة الملك وازالة القيد م ولا يتعلق بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب
اعلم ان هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر
وهو م ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليس اي ازالة الملك م لازم لها اي لازالة القيد
م فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك م بل على العكس فان الاستعارة
لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع م وكذا اجارة الحر ش عطف على قوله فيقع الطلاق
بلفظ العتق وانما قيد بالحر لانه لو كان عبدا يثبت البيع م ينعقد بلفظ البيع دون العكس
لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسألة متفرعة ايضا على الاصل المذكور لان الشيء اذا كان
سببا لشيء يصح اطلاقه على المسبب دون العكس م ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة
جواب سؤال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة بقوله
بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقال م لان ذلك ليس لفساد
المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور م بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا يجري عينها ش فان الاجارة
انما يصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد م
اعلم ان في الادلة الشرعية المكتوبة ونحو انعقاد النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع المعنى ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست

سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما يناسب معناه لاشتراكهما في اللازم وهو
الاستعارة ثم لما لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد واما مثال البيع
والملك فصحيح م واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة
من فنون البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة يطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا
لاشتراط المشابهة في اخص الصفات م مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي ح وعندهما
في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة و
التكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة
به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما
ش اتفق العلماء على ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في
حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ
هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي ح
في حق التكلم فبعضهم اي بعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ
الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة و
بعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة وفي الوجه
الاول يصح المعنى مفيدا للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو
هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني بهذا المقام اقرب احدهما ان المجاز
خلف عن الحقيقة بالاتفاق وهم لم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بلا خلاف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف
عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجازي خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي ح هذا
اللفظ خلف عن هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في جهة
فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا

ثم قال الذي يكون في الاول والخلف للرجحة الخليفة والامر الثاني فخر الاسلام قال انه شرط صحة الاول
من حيث انه مبتداء وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته
اي بالمعنى الحقيقي وله مجاز متعين يصار اليه لاستعمال الحكم هذا الكلام صريح في ان الاول هذا ابني مراد به البنوة
لمن يولد مثله لمثله فصحة الاول من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي لخصوص ان هذا ابني فاما هذا
حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاول هذا ابني مراد به البنوة في اصل الخلافي انه
اذا استعمل لفظا واريد به المعنى المجازي يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعنده يشترط
فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعندهما لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لهما ان في المجاز
ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فلابد اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فلا يكون
اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخليفة في حق الحكم فلابد من امكانه اي امكان
الاول الذي هو المعنى الموضوع له ليتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على ان اصل التفوق عليه ان يشترط
صحة الخلف امكان الاول كما في مس السماء فان امكان الاصل فيما شرع له الخلف وهو اليمين المنعقدة
ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر في كل موضع يكون البر متعذرا
اليمين فيجب الكفارة ثم مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام
وان حلف كما [illegible] الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاول وهو البر فيه محال
فالمستشهد بالمثالين تمثلنا والفرق الذي بينهما فانما لم يذكر في المتن لشمول الكفر لان المصنف كتبنا
ذكرهما معا وكل منهما ينبئ عن الآخر قلنا موقوفا على فهم الاول لا على ارادته اذ لا يجمع بينهما
اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيه اي في الارادة فاذا لم يتوقف على الارادة
الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية
يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء لا ديانة لانه متعين ولا يعتق
بقوله يا ابني لانه لا يحتمل النداء بصورة الاسم بل قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان

فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ ش فيستعار اولا الهيكل المخصوص
للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعمل لفظ الاسد للشجاع ولما ان الاستعارة تقع اولا
في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام التي اعلام لا تدل على المعنى كحاتم فتكلم ويعتق بقوله
يا حر لانه موضوع له فان قيل فقد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة
لانه دعوى امر مستحيل فقصد الآن التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون الاستعارة اذا
حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير صحيح فان القصد
الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة ش اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى
الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر
المبتداء عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن
فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انه لا يكون
الاستعارة اذا كان مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا غير مرضي بهما لان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي م قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقائق
لا في الاستعارة في المشتقات ويسمى استعارة تبعية كنطقت الحال او الحال ناطقة فان هذه استعارة
بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل ش هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس
باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتداء انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس
اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتداء عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي الدالة
استعير الناطقة للدالة وهذه استعارة في خبر المبتداء لكن ليس في اسماء الاجناس بل في الاسم المشتق
فيجوز هذا في خبر المبتداء والفرق ان الاستعارة في خبر المبتداء يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر
المبتداء اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يلزم قلب الحقائق كون الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء
الاجناس ويجوز في المشتقات وهنا خبر المبتداء وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود
مني يتصور فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انه لم يجوز الاستعارة في اسماء

يجوز

الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة
انما تقع فيها بالتبعية فتقع اولا في المشتق منه ثم تسري اليها قريبا فيجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده ذكر في المتن
انما هو على تقدير تسليم زعمه على البناء وترك المناقشة على دليله الواهية وقد ذكر ان قولهم زيد اسد
ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت اسدا يرمي استعارة ليتضح هذا الفرق الذي ذكر في المتن ان زيدا
اسد دعوى امر مستحيل قصدا للمبالغة فقولهم رأيت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك ان في
اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتداء وتجري في الاسماء المشتقة فضعيف ايضا والفرق ثم
ان الاول قد يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني او هو من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة
ليس فيه الاستحالة اذ في قولهم زيد اسد فما الذي اوجب احدهما استعارة والاخر ليس باستعارة
وانما لم اذكر هذه التدقيقات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة بكذا كان استعارة
بالاتفاق على ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين التشبيه والاستعارة في اسماء
الاجناس فقولهم هذا ابني من قبيل التشبيه فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي م مسئلة
قال بعضهم لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا
لا ضرورة في استعماله ش لانه انما يستعمل لاجل الداعي الذي يأتي من بعد فاذا لم يكن الضرورة في استعماله
بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه
الضرورة لا تنافي العموم بل العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم واراد المعنى العام بلا مانع لهذا لانه ما
وجد في الاستعمال ضرورة م وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى
كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض وقوله تعالى لما طغى الماء واشتعل الرأس والله تعالى منزه عن العجز والضرورة نظيره قوله
عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به الطعام
اجماعا ولا يتناول غيره عنده ش ذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال م مسئلة
لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع فلا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى لمواليه فلا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب

الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما لو صنعت لزوال المس باليد بقوله تعالى او لامستم النساء ان الوطي فهو مجاز
مراد اجماعا ش اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل وهو المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه
لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاده فلا ولاد الابناء فلو بنون وبنو بنيه فالوصية
لابنائه دون بني بنيه ما دام من بني البنين في الاستيمان في قوله امنونا على اولادنا فلان الاستيمان الحقيقي على الدم اي الحفظ
يقتصر على النسب وفي هذه المسئلة روايتان م ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه
في دار فلان لانه مجاز عن ان لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا بعموم المجاز ش اعلم انه ذكر ههنا مسائل
يتراءى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث ان دخل حافيا او متنعلا او راكبا فالدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز
فنقول في لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ
ليس المراد ان ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارجا عن الدار وفي العرف صار عبارة عن ان
لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز م قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى اي يراد بطريق المجاز
بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان بنسبة السكنى لا حقيقة واما دار لا اصح لو كانت ملك فلان ولا
يسكن فلان هكذا يحنث بالدخول فيها م ولا يتم الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها
مجاز اي لان نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز م حتى يلزم الجمع بينهما
اي بين الحقيقة والمجاز م ولا بالحنث عطف على قوله ولا جمع بينهما بالحنث م اذا قدم زيد ليلا
او ليلة في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ش صورة
المسئلة انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث لو قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في
الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فنقول لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والحاصل انه يرجع الى اليوم في المراد
باليوم في الاية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل
موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله م فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير
ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في كونه تقتضي كونه ش اي كونه ظرفا للزمان م معيارا

اى الفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن ازمان المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي كله في
بحث حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار ادلى وان لم يمتد اى الفعل
كوقوع الطلاق فيما اذا قال انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الوقت اذ لا يمكن ارادة النهار
باليوم فيراد به مطلق الوقت ولا يعتبر كونه ذلك الآن جزءا من النهار كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان العلاقة
موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن وهو كون الآن جزءا من النهار او من الليل ولا بالحنث عطف على
بالحنث الذي يسبح باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فانه لا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد بالطعام عادة
فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله امتناع الجمع بينهما اى الحقيقة والمجاز ثم قال
لله علي صوم رجب او نوى به اليمين انه نذر ويمين هذا معنى قول العلماء حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف والا فلا نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة
في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه
بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما في شراء
القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة
للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر لان دلالة اللفظ على اللازم لا يكون مجازا كما ان لفظ
الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التي هي لازمه للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما
المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال
وهو قوله ويرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا شرى القريب يعتق عليه وان لم ينوه
وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا نجمع بينهما في الارادة
لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر
ويحتمل فيثبت موضوعه وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انا سلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاثبات
يمكن ان يثبت بكلام المعنى الحقيقي والمجازي بالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراد او لم يرد والمجازي ان اراد فهذه
المسئلة على ستة اقسام اما ان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا

عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين اما النذر فبصيغته ولا تأثير للارادة فيها
نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا
وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة
فيجب ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى المجاز ونفي الحقيقة يصدق ديانة
لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه
لوجود القاضي ولا يصدق في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه وان قال اردت المعنى المجازي ونفيت
المعنى الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فيقضي القاضي اصلا فيه مسئلة لا بد
للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام
كدلالة الحال ونحو يمين الفور او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية
او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه
من ان يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض افراده
اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات رفع عن امتي الخطأ والنسيان مرفوع بل الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما فالاول مبني على صدق عزيمته والثاني بناء
على ركنه وشرطه فان نوعا ما نوى بحاله وصلح في الحكم لفقد شرطه فيبنى عليه الصدق على عزيمته
اختلف المعاني صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان
المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول وهو الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر اي
النوع الثاني وهو الجواز ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى
او يستفتيا وكرعا لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان فكان الاسم المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة ينصرف
الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار اعلم ان القرينة
اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام او يكون معنى في
المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه

بل يكون في كلام آخر أي يكون ذكر اللفظ الذي هو دال على عدم إرادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل يكون جزء هذا
الكلام أو شيء منه يكون دالا على عدم إرادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى كما
ذكر في التخصيص المخصص فيكون بعض الأفراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فإذا قال كل
مملوك لي حر لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث أنه مقصور على بعض
الأفراد وهو غير المكاتب فلم يكن بعض الأفراد أولى فانحصرت القرينة في هذه الأقسام فإن قيل قد جعل في
فصل التخصيص كون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص الغير الكلامي وهنا قد جعل من قسم القرينة اللفظية قلنا
الفرق بينهما أن المراد بالمخصص الكلامي أن الكلام بتركيبه يوجب في بعض الأفراد حكما منافيا لحكم يوجبه العام
وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الأفراد أولى يكون مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وهنا يعني
بالقرينة اللفظية التي يفهم من اللفظ بأي طريق كان أن الحقيقة غير مرادة وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ
عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية حتى أن الأمثلة المذكورة ظاهر التي ذكر كل قسم من هذه الأقسام فنظيره مذكور
عقيب ذلك القسم لكن لم نذكر في كل مثال أن القرينة التي تمنع إرادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا
فنبين هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق يحمل على الفور
فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا
وكذا في قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لأن التخيير هو الإباحة مع الجزاء المستفاد من قوله إنا أعتدنا
للظالمين نارا ممتنع عقلا وفي قوله لا أطلق امرأتي إن كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله عليه السلام
الأعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي قوله لا آكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر
حسا وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الأسماء المنقولة إما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفي التوكيل بالخصومة
شرعا فإن قيل لم لا يكون المعنى الحقيقي ممتنعا في قوله لا آكل من هذه النخلة لأن الحمل محل عدم الأكل وهو غير ممتنع
حسا بل الأكل كذلك قلنا اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين وما لا يؤكل
ما لا يؤكل حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أصل المسألة وهو أنه لا بد للمجاز من قرينة قوله
فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا لضرورة وعندهما

وعندهما المجاز أولى ونظيره لا آكل من هذه الحنطة ينصرف إلى القضم عنده وعندهما إلى أكل ما فيها
مستعملة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أكبر سنا منه أو معروفة النسب من غيره هذه بنتي
أما الحقيقة أي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الأول أي في أكبر سنا منه فظاهر وفي الثاني ظاهر أي
الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي إما أن يثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه بكونه دعوى
معتبرة في حقهما بأن يثبت النسب منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا أي ثبوت النسب المدعى وانتفاؤه ممن
اشتهر منه لأنه ثبت ممن اشتهر النسب منه أو في حق نفسه فقط أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه
فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفي ممن اشتهر منه وذا متعذر أي الثبوت في حق نفسه فقط لأن الشرع
يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون أي تكذيب الشرع الحكيم أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع
بخلاف العتق فإنه لا يحتمل التكذيب والرجوع وأما المجاز عطف على قوله أما الحقيقة والمراد المعنى
المجازي متعذر وهو التحريم فإن التحريم الذي يثبت بهذا أي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح
فلا يكون حقا من حقوقه بيانه أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو إما أن يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح
السابق أو التحريم الذي لا يقتضي والأول منتف لأنه لو قال لأجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا
فعلم أنه لا يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق
والثاني أيضا منتف لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذي
هو حق من حقوق النكاح واعلم أنه تقرير محل الكلام على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن يثبت في حقه
وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حقه فقط ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن الشرع
يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لأن التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا وأما
المجاز وهو التحريم فكذلك المنافاة أيضا والفرق بين التحريم الأول والثاني أن المراد بالأول ما يثبت بطريق
الالتزام فإن ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فإن لفظ السقف إذا
أريد الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل إنما يكون مجازا إذا أطلق السقف
وأريد به الجدار فإن قلت لا حاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فإن

وتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا

لم يثبت النسب لم يثبت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل الثاني لهذا

التحريم للدليل التزاما لكونه منافيا لحكم الحاكم بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه ان يثبت

التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وذا مستقيم ايضا للمنافاة المذكورة فلو ورد بهذا الوجه وهو ان لا يثبت

التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو ممنوع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق المجاز

وهو ايضا ممنوع للمنافاة المذكورة لكان احسن م مسئلة الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى علاقة ثلاثة اشياء

المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد

والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في

رأيت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان

تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل في

المعنى المطابق واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك الداعي اما لفظي او معنوي فاللفظي م اختصاص

لفظه اي لفظ المجاز م بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا

ولفظ المجاز يكون اعذب منه م او صلاحية للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا

واذا استعمل لفظ المجاز يكون موزونا م او السجع فاذا كان السجع دالا مثلا الاحدود العدد فلفظ

الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع م واصناف البديع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ

المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك مجاز استعمل بمعنى الشرك فانه بما يشبه

الاشتقاق م او معناه اي اختصاص معناه فهذا شروع في الداعي المعنوي م بالتعظيم كاستعارة

اسم ابي حنيفة لرجل عالم نقيه م او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل م او الترغيب

او الترهيب اي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات

لترغيب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينفر السامع م او زيادة البيان اي اختصاص

المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت اسدا ابلغ في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا م فان

ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى

دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة دعوى بلا بينة م او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله

اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر المسك موج الذهب

لفحم فيه جمر موقد م فيفيد لذة تخييلية في زيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم او سهولة

تمام المراد ش بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد

فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح الدلالة فان

دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح

من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان تستعمل لفظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها اوضح في الدلالة

وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم

قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا محسوسا يكون من

المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر

الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهيم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه

ان تؤدي بعبارة تدرك ما في قلبه فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فالاصل

المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل

المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده

فيشبه او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد م او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي الى المجاز غير ما

ذكرنا في هذا الموضع م مما ذكرناه في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكر في مقدمة

وفي فصل التشبيه ش ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان

المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون

فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء

البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي

في المشتقات والحروف وانما قالوا انه تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا بتبعية وقوعها في

في المشتق كما تقول الحال ناطق اي دال ويستعار الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة وكذا
الاستعارة في حروف م فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف م كاللام مثلا
فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل
التعقيب فيما عم ان يكون تعقيب العلة المعلول م بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب
يستعار اللام له اي للتعقيب نحو لدوا للموت وابنوا للخراب فان الموت عقيب الولادة جعل كان
الولادة علة للموت فتستعمل لام التعليل فان ابتداء الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع
المعلول عقيب العلة وهذا بناء على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول
العلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخل في الغرض داخل حقيقة على المعلول م وههنا نذكر حروفا
تشتد الحاجة اليها وهي حروف المعاني من حروف العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن
ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه
يقال جاءني رجلان ولا يمكن ههنا في رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لا تاكل السمك
وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فهذا لا يدل على الترتيب في الوضوء واما السعي بين الصفا والمروة
توجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا
يحتمل ش اي الترتيب في قوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بدايته موجبة
لبدايتكم لكن تقديمه في القران لاجل غرض صحيح كالتعظيم او الاهتمام او غير ذلك ولا شك ان بداية
الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بالامر وهو غير متلو بالنسبة الى علمنا
ابدؤا م وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة
عنده والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهو
ش اي زعم ذكر البعض باطل بل في مراجع الاصول انه عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لانه
لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورتها طلاقا ش

اي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط م كما اذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث فكذا ههنا وان قدم الاجزية ش اي قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار م يقع الثلث اي اتفاقا م لانه اذا قال ان دخلت
الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى
معا صح نكاحهما او بكلامين منفصلين ش اي فان قال اعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت
هذه م او بحرف العطف اي قال اعتقت هذه وهذه م بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا
وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا رجل زوج امتين من
رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقوله بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير
ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي الواحد
طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع
الكبير لا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد او
بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض
تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى ودونها
دون الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد
وان اردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير م وان زوجه الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا ش اي قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف
اي قال اجزت نكاح هذه وهذه م بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما م فجعلتموه للقران وان
قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا مال له سواهم وذكره اي الاب متصلا
عتق من كل ثلثه فان سكت بينهما ذكر عتق ش الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما
اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث اذ لم يوجد الا قيمة العبيد على السواء فاذا قال
بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطف على الاول واوجب ان يعتق نصفه الثاني مع نصف الاول

كما لو اعتق كل الكل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم ثلثه قال وهذا يوجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من
الاوليين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاوليين م فجعلتموها للقران اى جعلتم حرف العطف
فيما اذا اخر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقتهم اى معا لانه لو لم يكن للقران بل لترتيب الترتيب كان كمسئلة السكوت
م قلنا اما الاولى فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها ش فان نكاح الامة
على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها م واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على
اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا ش عبارة الى مسئلتي م كذلك اى آخر الكلام مغير
لاول اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى واما في الاجنبي بالاعتاق
فلانه قوله اعتق ابي وهذا يوجب عتق كل ثم قوله وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول
الا بعضه فيكون مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اى في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا لاوله لانه اذا
قال اعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول الكلام وفي مسئلة الاجنبي
آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الصغير محمد انه لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاجنبي
بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاجنبي
قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد كل واحد منهما بخبر وفي مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام
على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو افرد هنا لصح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين
بل قال اعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما م وقد يدخل بين الجملتين فلا يوجب المشاركة
في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما يجب ش اى المشاركة م اذا افتقر
الآخر الى الاول لعدم تمامه فيشاركه الاول اى آخر الكلام اوله م فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم به لا بتقدير
مثله اى مثل ما تم م اما اذا لم يفتقر الى الاكد اى اذا لم يحتج ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف
عليه م كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لم يتكرر قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا
يقع الثلث عند ابي حنيفة رحمه الله الا بالتكرار ش فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المكررة بشرط متحد فيتعلق
طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير شرط اى لا يتقيد بشرط آخر حتى

حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله م وبتقديره اى بتقدير مثل الاول يعطف
على نفسه لا بتقدير مثله ان اقتضى اى الاتحاد م نحو جاءني زيد وعمرو وهذا لا يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو ولقصرهم
اوجبوا الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القرآن في النظم يوجب القران في الحكم في قوله تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه ش يستدل بعض هذا الحكم عندهم بناء على انه
لا يخلو اما ان يكون مخاطبا احدهما او غير المخاطب بالآخر والمكلف الصبي مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا
بقوله وآتوا الزكوة كما نقول انما لا يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا القران
في النظم والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يتمسك بالحديث والزكوة يتناول الحديث كما في العمل
خصهم م وجوب الصلوة انه عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي مالية يجري اداؤها بالنائب م وهذا
فاسد عندنا لان الشركة راجعة الى ايجاب الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقر الثانية في
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان الاصل في الواو الشركة وهذه
انما تثبت اذا عطف على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة في قوة المفردة في حكم الا فتقار فعطفت على
الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الجملة على الجملة انما في موضع يكون طالق فان اظهر بخبر هنا دليل على
عدم المشاركة في الجزاء ش فالكل الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقر الثانية
فقوله عبدي حر في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يدل على انها جملة تامة غير مفتقرة
الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مبتدأ عطفا على الجملة فاجاب بانه في قوة المفرد في حكم
الافتقار مع انها جملة تامة لانه مناسبة الجزاء في كونهما جملتين سببين فرجح كونها معطوفة على الجزاء
لا على مجموع الشرط والجزاء وانما كانت معطوفة على الجزاء تحرزا في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة او جميعه
الواو للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا
الى ما قبلها حقيقة كما في المفرد او حكما كما في الجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فيحمل على الشركة ليكون
الواو جاريا على اصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا يمكن في قوة المفرد فلا يكون مفتقرا الى ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو

ويكون لمجرد النسق والترتيب نحو ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق يكون حمل في قوله ثم طالق على
الوجهين كما ذكرنا ان اخر ويعطف ثم طالق في قوله ثم طالق يرجع العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا
على الجزاء يكتفي بقوله ثم طالق بلا فاء ثم طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط م ولهذا
جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون ش اي
ولاجل ما ذكرنا في قوله عبدي حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله فهو ثم طالق من قيام
الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الاية فانه ولا تقبلوا
جملة ثانية مثل فاجلدوا في الخطاب بها الائمة وقوله واولئك هم الفاسقون جملة اخبارية وليست بخطاب
بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في اولئك فعطفنا الاول
على الجزاء لا الاخر وتمامه هذا يأتي في آخر فصل الاستثناء م الفاء للتعقيب فلهذا يدخل في الجزاء فان قال
ان دخلت هذه الدار ثم هذه فانت طالق فالشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ وقد تدخل على
العلل نحو جاء الشتاء فتأهب ش قد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في الخارج يدوم بعدها نحو سقاه
لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانه قال بعضهم هذا في
منكر فقال الاخر فهو حر يكون جوابا لكلامه فلو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال
نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل
على العلل نحو ابشر اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن
ش اعلم ان اصل الفاء ان يدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما يدخل على العلل
لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون في الغاية للعلة فيطلب العلة فهو قد يدخل على العلل
باعتبار المعلول ذكر فيهم ثم فرقة وان خبر الاداء التعقيب وقد قال اذا اسلم لم يكن ذاهبه
فدعه فقد ولت ذاهبة ونظائرها كثيرة واما قوله لا يعتق في الحال الا في فانت حر معناه لانك حر لا يكون
بمعنى فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع والجملة الاسمية الدالة على الثبوت في
المستقبل م ثم للتراخي وهو عند ابي حنيفة التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند

ابي حنيفة م واليه ذهب عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق جميعا
ويترتب في الدخول فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم يكن يقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير
المدخول بها ش اي عنده في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه ياتي ذكر
قوله وان قدم الشرط بعد لظهور البحث السابق في تقديم الجزاء م يقع الاول اي في الحال لعدم تعلقه
بالشرط كانه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم م ويلغو الباقي لعدم المحل لان
المرأة غير مدخول بها م وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط
كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق م ولغا الثالث لعدم المحل وفي المدخول بها تعلق
الاول ان ملك ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق م وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء والحال ما ذكر
للعذر السابق م نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال
انت طالق ان دخلت الدار وان كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان م وتعلق الثالث
لقربه بالشرط م وان قدم اي الشرط م تعلق الاول ونزل الباقي وعندهما هذا وانما جعل ابو حنيفة التراخي
راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع لان الحكم لا يتراخى عن التكلم في
فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
تنجيز كانه قال عند الدخول انت طالق وليس القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا
عند الشرط م بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فان قال لغير
في المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين يجب الآن لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
ثلثا فلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في الطرف نفيا لعداد ش والاشارة الى التدارك اي التدارك في الاخبار
يحتمل بل مراده نفي الانفراد عرفا م كقوله سني ستين بل سبعين بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب
التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب م فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الانشاء
لان الانشاء يحتمل الصدق والكذب فقلنا م يقع واحدة اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
بل ثنتين م لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا يملك التدارك والابطال

كونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل فلم يقع بقوله بل ثنتين م بخلاف التعليق وهو قوله
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين م فانه يقع الثلث عند الشرط م لانه
قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط م واقرار الثاني بالشرط مقام
الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول م ولا يملك
الاول اي ابطال المذكور م ويملك الثاني اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط اخر اي تعلق الثاني
هو قوله ثنتين بشرط اخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار
فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث م فصار كما قال لها ان انت طالق ثنتين ان دخلت
الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا ش اي بخلاف
ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول
فيتعلق الثاني يعني ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب
وكما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو م لكن للاستدراك بعد
النفي اذا دخل في المفرد فان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها في ... ش اعلم ان
لكن للاستدراك فاذا دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم
رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجمل لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبلها مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب
ان يكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فانه للاعراض عن الاول ... للاعراض عن الاول م فان
اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان
يكون تكذيبا للاقرار ويكون ش اي النفي م ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اذ يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد هو العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة
لعمرو وقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه ش اي على قوله لكن لعمرو م بشرط الوصل لان
بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن ان بيان تغيير فلا بد ان يقطع احتمال الاول

الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا
لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض م وعلى هذا قال في المقضي له بالدار بالبينة اذا قال
ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعنيها منه او وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة
للمقضي عليه لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضي عليه لا انه لما ذكر النفي فيثبت بعد ثبوت موجب الكلام
ش وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد م فيكون حجة عليه اي على المقضي له م لا على زيد فيضمن القيمة
م ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى اصل البحث وهو ان لكن للاستدراك فيشترط ان الكلام
مرتبطا م اي يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله او لا فان صلح يحمل على التدارك م والا
فهو كلام مستأنف اي وان لم يتسق اي لا يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله يكون ما بعده كلاما
مستأنفا م نحو له علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فالكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب
ش فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام
متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فحاصل النفي كونه قرضا فتداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا
فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت امة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين فينفسخ النكاح ويجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين
في هذه المسئلة الكلام غير متسق لان انفساخ ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن
لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك
النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون
اجازة لنكاح اخر مهره مائتان م او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك
من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كاية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء
فاوجب التخيير لانه يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا ش اي ايقاع العتق في ايهما شاء م
انشاء حتى يشترط صلاحية المحل له اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء م ولهذا جعل عطفا حتى قوله

انتفاء م فيكون بيانه اظهر اللوازم فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام في الشرع لكنه يحتمل الا
لا لوضع للانشاء لغة حتى لو جمع بين حر وعبده وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد
لاحتمال الاخبار هنا لكن ش لما اشتهر شرعا بوجوب التخيير يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء من حيث انه يوجب الشرع حالا بالمجهول صار له
تعيين ملازم للوازم وهذا النظر لا يمكن ان يحمل اظهار لما هو الواقع فلما كان البيان فهو
احدهما شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين ثم خرج ان يشترط اهلية المحل عند
البيان حالة اما احدهما فقال المرء الميت لا يعتق ومن خرج احدهما فلا يجبر على البيان ثم
لتخيير لانشاء العمل بالاخبار ... بالمجهول لا يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان
من وجه اخبار وجه ونحو قوله وكل هذا او هذا انه ما يصح ... ح اي لما قلنا ان المراد
من او التخيير اي يجب العمل بالتخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او
تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا وقد ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة
عادة من قتل او اخذ مال او اخذ مال او تخويف ش فالقتل جزاء القتل والصلب جزاء اخذ المال
جزاء قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي الحبس م عملا انه ورد في الحديث بيانه على هذا
الثالث ان اخذ وقتل يتعدد لها جزاؤه قطع ثم قتل او صلب بعدها قتل او صلب لان الجناية يحتمل
الاتحاد والتعدد ولهذا قال في المبسوط وهذا لعبده ودابته هذا حر لا يعتق لاحدهما
الذي هو اسم دكان ومحلها في العتق ابدا وكان ايقاعه يحمل على الواحد المعين مجازا
انه العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه
قال احدهما حر وهذا ش يعني معناه هذا حر وهذا ويخير بين الاول والاخرين لكن
حمله على قولنا احدهما حر وهذا اولى بوجهين الاول انه يلزم تقدير احدهما حر وهذا
حر على ذكر الوجه يلزم تقدير هذا حر او هذا حر ان دلالة المذكور في المعطوف عليه
لا اللفظ حرا فعلى ذلك لم يبق في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه والثاني

اي قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا غير مغير لما قبل لان الواو للتشريك فيقتضي وجود
الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على
الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذا الوجه ان تقرير هما
خاطري م واذا استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقدير
لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما
واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع ش اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف
على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع م الا ان يدل الدليل على ان
المراد احدهما ش كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دل على ان المراد احدهما
في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك م بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا السبب للمنع فانه لا
الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لا لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك
واللبن فان هنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث اما في صورة الاولى فالدليل دال
على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في الشرع فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما
كما ان الواو للجمع لكنها ابعد نائب عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل احدهما
ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى
الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع يحتاج اليه في كثير من المسائل
م وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما
فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فان له ان يجالس الفريقين ش اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع بالاباحة منع
ويعرف بدلالة الحال لان الاصل فيهما في هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما لانه
استثناء من الحظر اباحة وقد يستعمل الحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما يرتفع بوجود
الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث

ولا دخل الثانية اولا ثم حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف
بها اما افضل او اخس ويدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان ش حتى الفجر وحتى رأسها
محذوف فاسم حتى رأسها وفالخبر ذكرتم م والا اى وان لم يكن الخبر مذكورا يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها
بالرفع اى ماكول فان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاحتمل الانتهاء اليه فللغاية نحو
حتى يعطوا الجزية وحتى تستانسوا والا فان صلح لان يكون سببا لما بعده فيكون بمعنى كى نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا
فللعطف المحض مثل قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح ش لان حتى للغاية في مثل
هذه الصورة م وان قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغذيني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغذيني لا يصلح
للانتهاء بل هو داع الى الاتيان وهو يصلح سببا والغداء جزاء فيحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف
المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك غدا فاتغدى عندك حتى اذا اتغدى من غير تراخ بر
وليس لهذا ش اى العطف المحض م نظير في كلام العرب بل اخترعوه اى الفقهاء م استعارة حروف الجر الباء
للالصاق والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون مبيعا وفي بعت كرا بالعبد
يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول ولهذا قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج
اذن ش لان معناه الا خروجا ملصقا باذني م وفي الا ان آذن لا اى ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل
خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لان هذا استثناء الاذن من الخروج
لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا
عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود
الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر
والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اى وقت خفوق النجم فيكون تقديره الا خروجا
وقت الاذن فيجب لكل خروج اذن ويكون ايجابا بناء على هذا التقدير فكلما خرج مرة اخرى بلا اذن
وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك م وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى
المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره الصقوا ايديكم برؤوسكم

ش اعلم ان الالة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي
فلا يجب استيعاب الالة بل يكفي منها ما يحصل التي به بل يجب استيعاب المحل نحو مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد
دخل مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهو حرف مخصوص بالالة فقد شبه المحل بالالة فلا
يراد كله م على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على
ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق ش هذا
بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل
الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فان قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف م وكذا في الطلاق
عندهما وعنده للشرط عملا بحقيقته اى عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه
الحقيقي م ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانه للشرط عنده واجزاء الشرط
لا تنقسم على اجزاء المشروط م ويجب عندهما اى ثلث الالف لانه بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا
واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض م واما من فقد مر ذكرها اى في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي
م الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتملها اى احتمل الانتهاء الى الغاية م والا فان امكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر اى بعت مؤجلا الثمن الى شهر لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى
الغاية لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر م وان لم يمكن
اى وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه م يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله اى التأخير نحو انت
طالق الى شهر ولم ينو التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال ش فيبطل قوله الى شهر
م ثم الغاية ان كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واكلت السمكة الى رأسها
لا تدخل تحت المغيا وان لم يكن ش اى ان لم تكن غاية قبل التكلم م فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك
نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصوم لا يتناول الغاية وهي الليل فيكون الغاية لمد الحكم اليها فقوله فكذلك
جواب الشرط اى لا يدخل الغاية تحت المغيا م وان تناولها اى تناول صدر الكلام الغاية نحو الى المرافق فان اليد
يتناولها الى الابط م فذكرها لاسقاط ما وراءها اى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية م نحو الى المرافق

تحت المغيا والنحويين في الاربعة مذاهب الدخول الا مجازا اى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا م وعكسه
اى المذهب الثاني هو ان لا يدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا كالمرافق تدخل تحت حكم المغيا بكونه بطريق المجاز
على هذا المذهب م والاشتراك اى المذهب الثالث هو الاشتراك اى دخول الغاية تحت المغيا في الا بطريق الحقيقة و
عدم الدخول ايضا بطريق الحقيقة م والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو
المذهب الرابع م وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا م والمرافق
وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا م يناسب المذهب الرابع اى معنى ما ذكرنا ومعنى ما
ذكر النحويون في المذهب الرابع شيء واحد فما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت
من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به
عمل بنتيجة المذاهب الثلثة لانه تعارض الادلة في اوجب الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام
لم يتناول الغاية لم يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها م وبعض المشايخ
قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اى بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين
بينوا بهذا الوجه وهو ان الغاية في الغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط فيدخل تحت الغسل ضرورة م وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية غاية
للغسل المجموع لان غسل المجموع الى الآباط لا يحال ضرورة الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض
الذي يلي الآباط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط م فان قال له
على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لان الجزء لا بد منه الماخوذ والكل بدونه لا يوجد جزء م لا الآخر عند ابي ح
فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية م وتدخل
الغاية في الخيار عنده اى ابي ح على انه بالخيار الى الغد تدخل الغد في الخيار اى يكون الخيار ثابتا في الغد عند
ابي ح لان قوله على انه بالخيار يتناول ما بعده ماخوذة فقوله الى الغد لاسقاط ما بعده م وكذا في الاجل والايمان في رواية
الحسن اى عن ابي ح لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اى لا اطالب الثمن الى رمضان واما
الايمان فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما

مسئلة غسل اليد الى المرافق

بحث

ما وراءه م في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه
السنة فان هذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار لكونها واقعا في جميع الغد وفي الغد ان نوى آخر النهار
يصح ولو قال انت طالق في الدار يطلق حالا لانه لا يتوقف في دخول فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة
ان لم يصح ظرفا كانت طالق في دخولك الدار فيخبر بمعنى الشرط فلا تقع في انت طالق في مشيئة الله تعالى وتقع
في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم م اعلم ان التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت
طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض واما علم الله تعالى فانه متعلق
بجميع الممكنات والممتنعات فيقع في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى

بحث اسماء الظروف

م اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقديم فيقع واحدة ان قال لها م اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل واحدة م
لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محل للآخر وثنتان لو قال قبلها م اي يقع ثنتان
ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال وقد
وصفنا الثانية بقبل الطلاق الواقع في الحال فيقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع
في الحال فيقعان معا م وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع
ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة
لما بينا في قوله قبل واحدة م وعند للحضرة قوله لفلان علي عندي الف يكون وديعة لان الدين يدل على

بحث كلما الشرط

اللزوم كلما للشرط اي للشرط فقط فيدخل في طول مدة على خط الوجود فلما قال ان لم اطلقك فانت
طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة م واذا عند الكوفيين يجيء للشرط
وللظرف نحو واذا يحاس الحيس يدعى جندب ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل م وعند البصريين
حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر لا محالة وتجيء
للظرف خاصة فتقع بلا ذي سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم اطلقك فيه وان كان

بحث

اذا م اي ان قال اذا لم اطلقك انت طالق فعندهما كمتى م اي كقوله متى لم اطلقك انت طالق حتى يقع

بالاذن كقوله ان شئت فانه كمتى شئت حتى لا يتقيد بالمجلس اي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت
فانه كمتى شئت بلا خلاف حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس
فابو حنيفة ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا نحو
بلا تعلق في قوله طلقي نفسك اذا شئت م وعندهما كان ش اي في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق
عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق م والفرق انه اذا كلمة
وقع الشك في الوقوع في الحال لا يقع بالشك وعند تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي
لما جاء اذا بمعنى متى او بمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك فانت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان
يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وفي مثل قوله طلقي نفسك اذا شئت
لا شك ان الطلاق تعلق في الحال بالمشية فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع
ولا شك ان في الحال تعلق فلا ينقطع بالشك م وكيف للسؤال عن الحال ان استقام اي السؤال عن الحال
وجوابه محذوف اي ان استقام يحمل على السؤال عن الحال م والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل كلمة كيف وكيف شئت م فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله انت
حر وبطل كيف شئت ش اعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت ليست
للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة ان
يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان للطلاق كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا
اما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام م وتطلق في انت طالق كيف شئت
وتشاء الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى
فان اتفقا فذاك والا فرجعية ش وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى
الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نوياه وان اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض
اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي م وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها

في الصريح والكناية

م فتنعدم ما لا يقبل الاشارة اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات م فيما روي عنه قوله اطول ان هذا مبني على امتناع
قيام العرض بالعرض فان العرض لا يقوم بالعرض [illegible] بل كلاهما حالان في الجسم ليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا فيهما كذا في [illegible] لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به لان
الاصل موجود بدون الفرع بل هما [illegible] الفرعية لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا
يوجد الا ان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر م في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولا يستثنا رها دلالة بقية لما يذكر في باب الشهادات فلا
يحد بالتعريض كقوله لست انا بزان م وقالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما
يتصل به كالبائن مثلا فانه يحتمل انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى نوعا منها
وهو البينونة عن النكاح تعين وثبت موجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانها [illegible]
ما استتر به المراد والمراد المستتر هنا الطلاق البائن فيصير كقوله انت طالق ش اعلم ان علماءنا الثلاثة قالوا
بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله بناء على ان موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم
ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ
فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز
كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية عندهم وكون
بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ
كنايات بطريق المجاز فلهذا قال م وبتفسير علماء البيان لا يحتاج الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر
لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فيطلق على
صفة البينونة لا انه اريد به الطلاق ش يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه م الا في اعتدي فانه
يقع به الرجعي وهو يحتمل اعتدادا من قروء فيطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعتد من الاقراء فاذا نواه
اقتضى الطلاق لكن بعد الدخول لكنه قبل يثبت بطريق الاقتضاء [illegible] على السبب
على السبب اذ لا يكلف المقصود منه وههنا كذلك وكذا استبرئي رحمك لانه بهذا الدليل ش اي الدليل

الذي ذكرنا المتكلم فيحتمل ان يراد بها استبراء الرحم بغير وجه زوج اخر فاذا كان اقتضى الطلاق كما مر وكذا
انت واحدة لا يحتمل الطلاق الا ان يكون بنوع قرينة لعدم دلالته على البينونة القسم الثالث في
ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام
له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا
يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما اي بين
البيع والربوا لانه في جواب الكفرة عن قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر
في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا اورد الامر بشيء مقيد ولا يكون ذكر
الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام
الجهاد ماض الى يوم القيامة النظير الاول للمفسر والنظير الثاني للمحكم مذكور في كتاب اصول فخر
التمثيل بهما نظرا الى الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل للنسخ والمثال المذكور
فيهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء لانهما ان اراد بقوله
النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر لخلو الايتين عما يدل على النسخ بحسب اللفظ وان اراد بحسب
محل الكلام او ما هو كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الخبر بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
الا خبر بعلم الله تعالى لا يقبل فالاولى ان هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم
نحو قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه
من عبادة وقوله الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم القيمة سد لباب النسخ والحكم [illegible]
الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا وان خفي لنفسه فان
ادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كاية السرقة فانها خفية في الطرار
في الطرار والنباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به فلزيادة فيثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل
اما لغموض في المعنى كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط

ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول
شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى يجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا ادراك المشكل لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على
التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة كقوله تعالى قوارير من فضة عطف على قوله لا لاستعارة
عطف على قوله والمشكل اما لغموض في المعنى واما اشكال هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج
لا من الفضة فالمراد انها صفاء الزجاج وبياض الفضة والمجمل كاية الربوا فان قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي
فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما
وحكم الخفي الطلب والمشكل التامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه
التوقف اي حكم المتشابه التوقف وهذا من باب العطف على معمولي عاملين والجر مقدم كقولك في الدار زيد
والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فبعض العلماء قرأوا بالوقف على الا الله وقالوا [illegible] والبعض قرأوا بلا وقف
على الا الله والراسخون في العلم عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهو الاليق بنظم القرآن حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين وقال الا قراءة الكشاف مع العجز عن دركه حظ الراسخين وههنا [illegible]
قولهم امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام ان يكون قولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه
في الفتنة والضلالة وايضا على ذكر الذي يجب لانه اما خبر مبتداء محذوف والحذف خلاف الاصل
كما ابتلي من جهل بان معان في السير اي في طلب العلم والمراد به بذل الجهد والطاقة في طلب العلم
ابتلي الراسخون في العلم بالتوقف اي عن طلبه وههنا جواب لسؤال وهو ان الكلام لا يخلو من ذلك الكلام
الراسخين بالعلم حظ في العلم بالمتشابهات ما الفائدة في انزال المتشابهات فيجاب ان الفائدة هي الابتلاء كما

يبتلى الجاهل بالبلاهة في طلب العلم بينتي الترجيح بكبح عنانه عن النزال والطلب يا خفة البليد
يكون بالعدو ومنها ضعة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واتمها جدوى
هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بكون النوع من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما
كان اعظمها لكون هذا الابتلاء هو بسبب آخر ذكره في القديمة وبعرضه اليه يلتجى نفسه من مدرجة العجز
والهوان وبابتلاء عمله في علم الشرع ولا يبقى له بحر الفضائل والكرم وهنا منتهى اقدام الطالبين
وقد قيل النحو عند ركن الادراك لكم مستند بقيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل
اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل ش اي يكون منقولا من الموضوع له
الى معنى آخر م والتخصيص والتقديم والتاخير ش وفي مثال واسروا النجوى الذين ظلموا لانه يكون من قبيل اكلوني
البراغيث م والتاخير والنسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والنحو
والتصريف م فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي بقوله وعدم الاشتراك م فلانه مبنيا
على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف
بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه
نقل ماض وامثال ذكر وكل تركيب من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وكذا
ندعي قطعية جميع التركيبات ومراد من ان شيئا من التركيبات يفيد القطع بدونه لانه نقد انكر جميع المتواتر
كوجود بغداد فانه من الاحكام السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة
وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاول هو المراد والاحتمالات منتفية وقطعية المتواتر اصلا
واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر
ثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني
علم الطمأنينة **التقسيم الرابع** في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتأخر
عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسبق ودلالة ان يحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه
معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجل دلالة ش واعلم ان مشايخنا سموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان

ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاذا عرفت هذا فنقول ان مرادهم بالدلالة التي اوردوها في مقابلة
الدلالات الا ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه
المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة
في اصطلاحهم ان يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا
يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب سهم من الغنيمة
للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال املاكهم عما خلفوا في دار الحرب فالمعنى الاول له وهو ايجاب سهم من الغنيمة
لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو زوال
ملكهم عما خلفوا في دار الحرب غير الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا لكونهم بحيث لا يملكون
ما خلفوا في دار الحرب لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما سموا هذا دلالة على زوال
ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما اللازم المتأخر فانه
ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على
الزوج الذي ولدت منه الاولاد وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه
احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم متأخر للموضوع له
ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارج المتأخر ثابتا بالنظم فلما كان الدال عبارة
في الموضوع له واشارة في الجزء والثاني منه عبارة في الموضوع له واشارة الى اللازم وهو انفراده بنفقة
الاولاد وايضا الى الجزء وهو ان النسب الى الاب الى آخر ما ذكره في التلويح واذا قالت المرأة لزوجها انك تحت
على امرأة فطلقها فقال ارضاء لها كل امرأة لي طالق طلقت كلهن قضاء والمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه
وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشارة
الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وايضا الى اللازم الموضوع له
وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق
للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم

الآخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا
كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم المتقدم كالمعلول
على العلة فان الاولى مستقلة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا
ولان النص المثبت للعلة يثبت المعلول بتمامها اما النص المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة
الى المعلول فبالتحقيق يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يقال ان العلة ثابتة بمقتضى
النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص
فهو قوله وهي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم
في المنطوق لاجل ذلك المعنى فيسمى دلالة النص كقوله ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد
فيه الاذى والاذى معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله وقد [illegible]
في هذه الاربعة المعنى ان كان عين الموضوع له او جزئه او لازما غير متقدم اليه فعبارة ان سيق الكلام
واشارة ان لم يسق وان كان لازما متقدما فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد فيه هذا المعنى على يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من
يعرف اللغة لانه لو لم يعرفه احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية
انما تعتبر بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل
من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد وهذا هو نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم
يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومنها يصدق في تخليته بجلائه كتب المتقدمين والمتأخرين
كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاقهم سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب
الى الاب وان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك ش فينبغي ان لا اختصاص للولد من اختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان فملك الولد غير كامل [illegible] فثبت هذا م وان انفراده بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وان اجر الرضاع يستغني عن التقدير ش لان نفقة على

على الاب رزق ام الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة المطلقة للارضاع ولدها يكون
ثابتا بالعبارة فان اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق
م وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان النفقة تستحق بقدر الارث لان العلة هي الارث لان
النسبة المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة
والتمليك ملحق به ش وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة م لان الاطعام جعل الغير
طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها
ولا كذلك في الكسوة ش اي لا يكون الاصل في الكسوة الاباحة م لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير
الفقير كاسيا وذا بتمليك الفقير لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة على ان الاباحة في الطعام يتم
المقصود ش اي [illegible] ان الكسوة مقصود [illegible] الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيح يتم
المقام م دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم به الحق فان المستحق لا بد من الرد
في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل م واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى
ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه هو الاذى ش اي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف
حرام لاجله هو الاذى م موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل
نصا وعليها اي على المرأة م دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم
وهي مشتركة بينهما م وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع لان المعنى
الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث
فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد فالداعية اكثر فبالحري ان يجب الزاجر فيهما وكوجوب
الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنى فان المعنى الذي يفهم منه قضاء الشهوة بسفح
الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانه في الحرمة وسفح الماء فوقه ش اي
فوق الزنى اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانه تضييعه على وجه
لا يتخلق منه الولد م وفي [illegible] الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه [illegible]
الشهوة مثله لكنا نقول

البشرانی ولد الزنی هالکا حکما وفیه فساد هالکرشی ش ای فراش الزوج لانه یحتبع اللعان ویثبت

الفرقة بینهما بجنبیه انتساب النسب م واما تضییع الماء فغامر ای ما قاله من تضییع الماء فی اللواطة فغامر فی الحرمة م

لانه قد یکون بالعزل والشرط فیه الرضا فیغلب وجوده ای وجود الزنا م والترجیح بالحرمة

غیر نافع ای ترجیح اللواطة علی الزنی فی الحرمة غیر نافع فی وجوب الحد م لان الحرمة المجردة بدون

معنی الفضا ای الفضا المخصوص بالزنی وهی هلاک البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا یوجب الحد

کالبول مثلا وکوجوب القصاص بالمثقل عندهما ابدا لانه قوله علیه السلام لا قود الا بالسیف ش یحتمل

معنیین احدهما ان القصاص لا یقام الا بالسیف والثانی ان لا قود الا بسبب القتل بالسیف م فان

المعنی الذی یقوم موجبا حال العذر الفهم فی یقیم م الجزاء الکامل علی انتهاک حرمة النفس متعلق بالجزاء

والا انتهاک کل فعال ما انتهک وهو القتل بنحو السیف فهیکل قاطع ومعناه قطع الحرمة بالکلیة

وفی تابع العماد حرمت کیف تکسر م الفض جزاء م بالا یطیقه البدن وقال ابو جهم المفرحج

ینتفی البینة ظاهرا وباطنا فانه یقع الجنایة بقضاء علی الجنایة النفس الحیوانی التی الحیوة فیکون

الحل وکوجوب الکفارة عند الشافعی فی القتل العمد والیمین الغموس بدلالة نص ورد فی الخطأ والمعقود

ش اوجب الشافعی الکفارة فی القتل العمد بدلالة نص ورد فی الخطأ وهو قوله تعالی ومن قتل

مؤمنا خطأ فتحریر رقبة مؤمنة واوجب الکفارة فی الغموس بدلالة نص ورد فی المعقودة وهو قوله تعالی

ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارته الآیة م لانه لما وجب القصاص والکفارة مع وجود العذر

فلان یجب بدونه اولی واذا وجبت الکفارة فی المعقودة اذا کذبت فلان یجب فی الغموس وهی

کاذبة فی الاصل اولی قلنا نقول الکفارة عبادة لیصیر ثوابها جابرا لما ارتکب فلهذا تؤدی بالصوم وفیها

معنی العقوبة فلا جرم فی ان الکفارة لرفع الاثم لا بد ان یرجع الی ارتکاب المحظور فیجب ان یکون سببها

دائرا بین الحظر والاباحة کقتل الخطأ والمعقود فان الیمین مشروعة وکذلک الجرح م واما العمد والغموس

کبیرة محضة فلا یلائم العبادة ولا یمحو الصغائر والکبائر قال الله تعالی ان الحسنات یذهبن

السیئات فان قیل فینبغی ان لا یجب القتل بالمثقل لانه حرام محض ش لهذا الاشکال علی قوله فیجب

٤١

ان یکون سببها دائرا بین الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فینبغی ان لا یجب فیه الکفارة م قلنا

فیه شبهة الخطأ ای فی القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه لیس بآلة القتل م وهی ای الکفارة مما یحتاط

فی اثباته فیجب بالشبهة بالسبب القتل الخطأ م فان قیل فینبغی ان یجب اذا قتل مستامنا عمدا فان

الشبهة قائمة هذا اشکال علی قوله فیه شبهة الخطأ فان قتل المستامن فیه شبهة الخطأ بسبب المحل فانه کان

حربیا فظنه محلا بمباح قتله کما اذا قتل ما ظنه صیدا او حربیا واذا کان فیه شبهة الخطأ ینبغی ان

یجب فیه الکفارة کما فی القتل بالمثقل یجب الکفارة بشبهة الخطأ م قلنا الشبهة فی محل الفعل فاعتبرت

فی القود فانه مقابل بالمحل ویتقوم به ای النفس بالنفس واما الفعل فعمد خالص والکفارة

جزاء الفعل اذا کان فیه شبهة فی الفعل الشبهة فی الفعل فاوجبت الکفارة واسقطت القصاص

فانه جزاء الفعل ایضا من وجه ش یعنی شبهة الخطأ فی قتل المستامن انما هی فی محل الفعل لا فی الفعل

فان قتل المستامن من حیث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فیما هو جزاء المحل والقصاص جزاء

من وجه فاعتبرت الشبهة فیه حتی لا یجب القصاص بقتل المستامن ولم یعتبر هذه الشبهة فیما هو جزاء

الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة فلم یجب الکفارة فی قتل المستامن اما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ

فیه من حیث الفعل فاعتبرت فیما هو جزاء الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة حتی وجبت الکفارة فیه وکذا

اعتبرت فیما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتی لم یجب القصاص فیه وینبغی ان یعلم ان الشبهة

مما یثبت الکفارة ویسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه جزاء الفعل

اما الاول فلقوله تعالی ان النفس بالنفس ولکونه حقا للولی ولهذا المقتص یدل علی جوازه ما قالنا فلانه شرع

لیکون زاجرا لهم بمنزلة الکفر والزواجر کالحدود والکفارات انما هی اجزیة الافعال ووجوب القصاص

علی الجماعة بالواحد یدل علی کونه جزاء الفعل م والثابت بدلالة النص کالثابت بالعبارة والاشارة

الا عند التعارض وهو فوق القیاس لان المعنی فی القیاس یدرک رأیا لا لغة یجوز فی الدلالة

بها ما یندرئ بالشبهات ولا یثبت ذا بالقیاس ش ای ما یندرئ بالشبهات کالحدود والقصاص قال

علیه السلام ادرأوا الحدود بالشبهات واعلم ان فی بعض المسائل فی المتن کلاما فی ان ما ثبت بدلالة

الكلام بالقياس فعليك بالتأمل فيه م واما المقتضى فهو اعتق عبدك عني بالف يقتضي البيع
ضرورة صحة العتق فصار كأنه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق م فيثبت اي
البيع م بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت جميع شروطه
بل يثبت منه الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط اصلا واما ما يحتمل سقوطه في محل لا يثبت فيه
ابو يوسف هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه م لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء انه يصح عن الآمر
ويستغني الهبة عن القبض وهو شرطها كما يستغني البيع عنه عن القبول وهو ركن فيه قلنا اعتقاد ما يحتمل
السقوط والقبول مما يحتمل ش اي القبول بالاتفاق في البيع مما يحتمل السقوط م كما في التعاطي
لا القبض اي في الهبة م ولا عموم للمقتضي اي لا يكون المقتضي معنى تحته افراد لا يجب ان يثبت جميع
افراده م لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها وكلام بعد لا يقبل التخصيص في قوله لا آكل لانه
طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة
ش ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على قسمين حقيقي
منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية م فيصير كقوله لا آكل اكلا ونية التخصيص
في لا آكل اكلا صحيح بالاتفاق م قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الافراد بخلاف
قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيحتمل تخصيصها بالنية فان قيل اذا كان لا آكل عاما
ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل ش فان قوله لا آكل معناه
لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء م لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق
المنطوق فان قيل انه قال لا يساكن فلانا ونوى السكنى في بيت واحد يصح نيته فالبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما يصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي هذه
اي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من عموم المقتضي بل
من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي جنسه وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد

ونحو غيرت بينا عبارة للنص بالتقديم والتأخير هكذا م فنوى كما مر ولذلك قلنا في انت طالق او
طلقتك ونوى الثلاث ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من التكلم ثابت امر شرعي لا لغوي فيكون
ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلاث لان معناه افعل فعل الطلاق فيثبت المصدر
في المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر الاسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل يثبت البينونة
في انت بائن امر شرعي ايضا فينبغي انه لا يصح فيه نية الثلاث قلنا انه كما ان البينونة على نوعين فيصح
احديهما او لا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد ومما يتصل بذلك المحذوف وهو ثابت غير
اثباته المنطوق فيجعل في المقتضي نحو واسأل القرية اي اهلها فانه الا هل بغير الكلام بنقل نسبته
من القرية الى المحذوف حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص
ش قوله ولذلك اي ولما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلاث في انت طالق و
طلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة لكنه
اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكنه لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا اللفظ
وانما ذلك امر شرعي لا لغوي فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا
بطريق الاقتضاء لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المتقدم والمحتاج اليه وهنا ليس
كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فيثبت بكونه متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية
الثلاث قلنا عنه جوابان احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع
اعتبر معنى الاخبارية بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع يجعل الخبر الانشاء
اللغوية حتى اخبر بالانشاء الفاظا يدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ
الملحقة بالحال كما اذا قال انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة في الحال
فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء في هذا
معنى وضع الشرع للانشاء فاذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم
للمقتضي ولانه نية الثلاث انما يصح بطريق الجنس من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية

المجاز لا في اللفظ كنفيه التخصيص وقد بينهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل
على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء والذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد
في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد ذلك وهو اي الذي هو صفة المرأة
ولا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا
الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك وكذا مخصوص بانت طالق
واذا قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه على الجواب الثاني مشكل
لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقا لا
ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد
بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل المحذوف في تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات ثلثا
وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب
الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز
ذكر الطلاق ملفوظا فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي
اذا كان ملفوظا لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري
كسائر اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او
اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار لان الطلاق اسم فرد
يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث هو المجموع
والمجموع في الطلاق هو الثلث وقولنا فيلزم ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في
انت طالق تقريره انكم قلتم ان المصدر الذي ثبت من الكلام اقتضاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا ضرورة
فلا يصح فيه نية الثلث فكذا ثبوت البينونة من الكلام بمعنى انت طالق بائن امر شرعي فينبغي ان لا يصح
نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال وتقريره انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق
الاقتضاء لكن البينونة من حيث البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي

وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث وهي جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة في المقتضي وكذا نية
احد النوعين لا بناء على انه يثبت احدهما فلا يمكن اجتماعهما معا فلذا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية
عدد معين اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلا ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة
في العدد المعين فيثبت ما يرتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه لا تيقن
فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلا بد ان يصح فيه احد النوعين اي ايضا لا يصح
نية المجاز في المقتضي كنية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انه واحد اعتباري كما ذكرنا
وقوله ولا كذلك فانه لا اختلاف في افراده بحسب النوعية بل يختلف بحسب العدد فقط وقوله لا يمكن ان يقال ان
الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن دفعه اصلا وقوله مما يتصل بذكري
بالمقتضي هو المحذوف واعلم انه اشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما
فيعطون احدهما حكم الاخر ويغلطون في كثير من الاحكام فلهذا توهم متوهم ان المحذوف يعتبر قسما خامسا
بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا دفع
لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد التقسيم اللفظ اما حقيقة واما تقديرا فكل ما هو
محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم
اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة منحصرة على الاربعة دلالة اللفظ
على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس بداخل في دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض العلماء
يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما يثبت في المنطوق وشرطه اي
شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواته اياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق فانه لو ظهر اولويته
عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه لانه نص ورد في المنطوق او بغيره ولا يخرج اي
المنطوق مخرج العادة نحو قوله ان الحكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج الامهات ووصفهن
بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن

في نحو ليس بهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجور بهم فهو لا يدل على نفي الحكم
عما عداه م ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال
بناء على السؤال او بناء على حادثة في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم لا يدل على عدم وجوب الزكوة
عند عدم السوم م او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال م بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص
كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا انتفى غير انها مفهوم المخالفة شرع في بيانه فقال م منه اي
من مفهوم المخالفة هذه المسألة وهي تخصيص الشيء باسمه اي اسم جنس او اسم علم م يدل على نفي الحكم عما عداه
اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني
م عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال م وعندنا لا يدل على ذلك والا يلزم الكفر
والكذب في قول القائل محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما ش اما انه لو دل على نفي الحكم عما عداه يلزم
الكفر في محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه حينئذ يلزم
ان لا يكون غير زيد موجودا م ولاجماع العلماء على جواز التعليل فان الاجماع على جواز التعليل
والقياس دل على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في
صورة الفرع فعلم انه لو دل لانتفى الحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه م وانما فهموا اي عدم وجوب
ذلك الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق عند ان لم يثبت عهد عيانا فهو ههنا لان جوابه كال
وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل صورة وجود المني فلا
الغسل لالتقاء الختانين بلا ما فاجاء هذا ان الغسل يجب من الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال
والانزال امر خفي فيعد الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخص مع دليل المشقة
وهو السفر م ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه مسألة وهو تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
عند الشافعي ره اوله قوله تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتداء محذوف اي هو دال
الى تخصيص الشيء وفهم عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عند ذكر الشيء بدون الوصف كتحريم

في نحو ففتياتكم المؤمنات حتى لا يحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير
المؤمنات م للعرف فان في قول الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا يستقبح العقلاء ش
والاستقباح ليس الا لجهة عدم الطيران الى الانسان الطويل فانه لو قال الانسان الطويل لا يطير لا يستقبحه
العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم ان غير الطويل يطير م ولتكثير الفائدة ولانه لو لم يكن فيه تكثير
الفائدة لكان ذكره ترجيحا بغير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا بغير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج
مخرج العادة الخ م ولان مثل هذا الكلام يدل عليه هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكوة يقتضي
العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكر ش اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا في شرائط ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع فنفي
الحكم عما عداه فاذا لم يوجد هذه الاربع علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا
ينحصر في المذكورات م نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصف تعريفا وتنبيها على ان علة
التحيز هذا الوصف م وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع ان الامور الاربع المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر
فيما ذكر نحو الجسم ونحو المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصورة شيء اخر غير ما ذكروا م او
التاكيد نحو يمشي الدابر لا يعود م او غيره اي غير التاكيد م نحو وما من دابة في الارض فلم يوجد شيء من
هذه الموجبات مستقيمة الا نفي الحكم عما عداه ش نحو وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها
في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الاية لا يكون النفي الارض مع انه لم يوجد شيء
من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد ليس

مخصوص بل المراد كل ما يذكر في الارض من موجبات التخصيص في جاء به الاشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم
بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا
في هذا المثال لوصف الانسان بالطويل فائدة اصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما
يكون في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه السلام بكلمة واحدة الف فائدة تعجز عن دركها افهام العقلاء و
قوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع لان الترجيح لا ينحصر فيما ذكروا م ولان اقصى درجاته اى الو
ان يكون علة وهي لا تعدو عما ذكروا ولان الحكم يعلل بعلل شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام م ويكون قوله
ابيضا معدوم الحكم اى عند عدم الوصف م كرينا على عدم العلة فيكون الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا م لان
عدم العلة اى لا بناء على ان الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور
حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة فانه لا يلزم
الابل اذا لم يكن علوفة كان [illegible] زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده
يثبت فيما عداه الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف في التعدية وعدمها في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
حيث يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد
م ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات يعني لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه
يحتمل الخروج مخرج العادة ش فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم اخرج شيئين يتوهم فيهما انا
قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال م ولا
يلزم علينا امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي للاخريين لان هذا
التخصيص ش هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخريين ليس لاجل ان التخصيص يدل على نفي الحكم عما عداه
م بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اى الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت
عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما ينتفي نسب الاخريين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد
لا لانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع
م لا ينفصل [illegible] الثابتة [illegible] لا يثبت نسب الاخريين بلا دعوة لانه انما يكون

يكون كذلك لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخريين اما ههنا فلا ش فان دعوة الاكبر في مسئلتنا
متاخرة عن ولادة الاخريين فلا يكون الدعوى للاكبر [illegible] الاولاد الاخيرين فيحتاج الى ثبوت نسبهما الى الدعوة
م ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له وارثا غيره في ارض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما ش هذا
اى عدم قبول الشهادة عندهما م بناء على ان التخصيص دال [illegible] قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا
الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فيبطل هذا اللفظ لا يقبل شهادتهم م لان الشاهد
دليل على قوله لا يلزم م لانه ذكر ما لا حاجة اليه [illegible] وهو ترك الشهادة [illegible]
اى في التخصيص بالوصف اى لا ينتفي كونه [illegible] نفي الحكم عما عداه و[illegible] كافية في عدم قبول الشهادة [illegible]
الى الدلالة م وقال ابو يوسف ومحمد يقبل هذا اى السكوت [illegible] الارض المذكورة م سكوت في غير موضع الحاجة
لان ذكر المكان غير واجب [illegible] اى ذكر المكان م يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متخصصين
عن احوال تلك الارض [illegible] في ارض كذا نفي وجوده في الارض لو كان موجودا
فيها لكانوا عالمين به اما سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة
دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة م ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي
كما في الشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت ش اى بالتعليق بل
يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في
التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف ثمه يظهر ههنا ايضا م لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف
عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء ويقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف ش
والشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني ش اى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط
بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس
المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل المراد ان عدم صحة الصلوة
عند عدم الوضوء عدم اصلي لكنه مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم الصحة واما الشرط
بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فانه يمكن ان يوجد بدون الشرط كو

الشروط

ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يحكم ان يقع الطلاق بسبب آخر فنظيره قوله تعالى ومن
لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا ش
قال الشافعي ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة ثبت
عدم جواز نكاح الأمة عنده فيخص عموم هذه الآية مخصصا عنده قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وعندنا ما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية
م وبهذا بناء اي بهذا الخلاف بني م على ان الشافعي يعتبر المشروط بدون الشرط فانه
يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده ش اي الحكم م بتقدير معين واعدمه اي
اعدم الحكم م على غيره فيكون له اي للتعليق م تاثير في العدم اي عدم الحكم م ونحن نعتبر
معه اي نعتبر المشروط مع الشرط م فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير هو
ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل انت في انت طالق ش اي المشروط وهو انت طالق
في قولنا انت طالق ان دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت في انت
طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع
التقادير كما زعم م فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو ان اعتبر المشروط بدون الشرط او
اعتبر المشروط مع الشرط م المعلق بالشرط كان دخلت فانت طالق انعقد سببا
عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط ش اي على ما ذكرنا ان المشروط بدونه
موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من
التقادير صار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم لا في منع السببية فالكل
تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق يصير سببا عنده فان وجود الملك
شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او
العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق م ويجوز تعجيل النذر المعلق

المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة قبل الحول
اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل م وكذا في اليمين
اذا كانت مالية فان الشافعي يجوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب الكفارة
عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو
الحنث م لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن فانه يثبت في المال
في الذمة ش مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في
البدني فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على الانعقاد صح الاداء
وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك احدهما عن الآخر ففي فصل الامر
يأتي ان في العبادة البدنية ينفك الوجوب عن وجوب الاداء م وعندنا لا ينعقد سببا الا عند
وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما بينا في الاصل
ش وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت
في انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط م فيختلف الحكم
في المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث
ش لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل
السبب لا يجوز بالاتفاق والتعليق انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث
عندنا فان اليمين لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما يجب على تقدير الحنث
فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب م والفرق بين المالي والبدني غير صحيح
اذ المالي غير مقصود في الشرع وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية م وبني الفرق اي على
هذا بناء م بين الشرط وبين الاصل وشرط الحنث فان هذا مبني على الخلاف على الحكم اما الاصل فقط فانه

دخل على الغرر لا على البيع م وأما خيار الشرط فلأن البيع لا يحتمل الخطر وإنما يثبت الخيار بخلاف
القياس فنحو دخوله على الحكم دون السبب احترازا عن دخوله عليهما م فأما الطلاق والعتاق فيحتملان
الخطر أي الشرط لأنه يحتمل الشرط فجاز اشتراط الخيار شرط شرعي مع أنه لا يكون داخلا على السبب
بل يكون داخلا على الحكم معا فدخوله على الحكم فقط لا على دخوله عليهما فأما الطلاق والعتاق
فيحتملان الشرط والأول أن يدخل التعليق في السبب ويتخلف الحكم عن السبب لوجود مانع عن دخوله على
السبب فيدخل على الحكم في البيع والله أعلم **الباب الرابع** في إفادة الحكم الشرعي أي إفادة اللفظ الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة وكونهما م اللفظ المفيد له إما خبر إن احتمل الصدق والكذب من حيث
هو أي مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق م أو إنشاء إن لم يحتمل م والخبر
الشرعي كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن م آكد أي من الإنشاء م لأنه أدل على الوجود
اعلم أن إخبار الشرع مراد به الأمر مجازا وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار لأن المخبر به إن لم يوجد لزم
يلزم كذب الشارع والمأمور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجوده
عدل إلى اللفظ الإخباري مجازا م وأما الإنشاء فالمعتبر منه هنا الأمر والنهي فالأمر قول
القائل لمستعليه افعل والنهي قوله لمستعليه لا تفعل والأمر حقيقة في هذا القول
اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على أنه أي الأمر م للإيجاب
يدل على الإيجاب فعله [illegible] عليه السلام لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأول
وهو أن الأمر حقيقة في الفعل م بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيد أي فعله وعلى الفرع وهو
أن فعله عليه السلام للإيجاب بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قلنا ليس حقيقة في
الفعل لأن الاشتراك خلاف الأصل ولأنه إذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه م أي نفي الأمر أي يصح
لغة وعرفا أن يقال إنه لم يأمر وتم هذا الدليل ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي
هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل أن الأمر الذي هو اسم ليس بحقيقة بمعنى الشيء م وتسميته أمرا مجاز أي ذلك الفعل
يجب فعله إذا الفعل [illegible] بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والأمر م سلمنا أنه حقيقة أي في الفعل لكن

لكن الدليل يدل على أن القولي للإيجاب لا الفعلي أي الدلائل التي تدل على أن الأمر للإيجاب
على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعلي فإن تلك الدلائل نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
أمره يراد به الأمر القولي ولا يمكن حمله على الفعلي وسيأتي وأما قوله فليحذر الذين يخالفون عن
أمره فالضمير في أمره إن كان راجعا إلى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعلي وإن كان راجعا إلى الرسول عليه
السلام فالقولي مراد إجماعا فلا يحمل على الفعلي لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أنا
لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد
الفعل ونحن في صدد المنع فصح ما قلنا أن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب يدل على أن الفعلي
للإيجاب واللفظ كاف أي الأمر القولي م للحق وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل وأنه [illegible]
فعل النبي عليه السلام للتقييد بقوله عليه السلام صلوا على أنه أنكر الأصحاب صوم الوصال وخلع
النعال مع أنه فعله م وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لأنه استعمل في معان مختلفة
وهي ستة عشر الأول الإيجاب كقوله تعالى أقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تعالى فكاتبوهم الثالث
التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك الرابع الإرشاد كقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الخامس
الإباحة كقوله تعالى كلوا السادس التهديد كقوله اعملوا ما شئتم السابع الامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله
الثامن الإكرام كقوله ادخلوها بسلام التاسع التعجيز كقوله فأتوا بسورة العاشر التسخير كقوله
كونوا قردة خاسئين الحادي عشر الإهانة كقوله ذق الثاني عشر التسوية كقوله اصبروا أو لا تصبروا الثالث
عشر الدعاء اللهم اغفر لي الرابع عشر التمني كقوله ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي الخامس عشر الاحتقار
كقوله ألقوا ما أنتم ملقون السادس عشر التكوين كقوله كن فيكون م قلنا الوجوب التوقف هنا [illegible]
الاستعمال في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الأرض
المغصوبة والتنزيه كقوله لا تمنى [illegible] والتحقير كقوله لا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تعتدوا
والإرشاد كقوله لا تسألوا عن أشياء والشفقة كالنهي عن اتخاذ الدواب كراسي والنفي في فعل
م وكذا النهي [illegible] معطوف على قوله لاستعماله في معان م فلا يبقى الفرق بين فعل

ولا تفعل لانه يحتمل موجبها التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة م وبهذا الاحتمال
يبطل الحقايق يمكن ان يراد به حقايق الاشياء فانا لو اعتبرنا مثل هذه الاحتمالات لجاز ان لا يكون زيد
زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو مذهب السوفسطائية النافية حقايق
الاشياء ويمكن ان يراد حقايق الالفاظ اذ ما من لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص
او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالة الالفاظ على المعاني الموضوعة
لها م والحلم نوع الحكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند
بعضهم لانه الادنى والندب عند بعضهم لانه لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ش ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يعني
هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب لمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير
فيكون الامر موجبا اذ ليس في تركه الا خوف الفتنة او العذاب م وانه يكون لهم الخيرة قال
الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة القضاء والحكم
بمعنى الحكم والامر مصدر من غير لفظه او حال او تمييز وذكر ان يكون القضاء ما هو المراد من قوله
فقضيهن سبع سموات لانه عطف رسوله على الله تعالى يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر
القول لا الفعل لانه ان اريد به الفعل فاما ان يراد فعل الله او المقضي عليه والاول لا
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة فان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا قضى بالاتيان
فالاول عدم تقدير الباء والثاني يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون لهم الخيرة والحكم بفعل مطلقا
لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم بانه مباح او ندب وان اوجب فهو المدعى فعلم ان المراد
بالامر ما ذكرنا لا الفعل م وما تمسكه به انه لا يجد اذا ترك فالذم على تركه يوجب الوجوب
فانما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون م وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد
وذهب الشيخ الامام ابو منصور الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة
التكلم وقد ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراد فيه اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان

يكون بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود
مرادا في هذا الامر اما على المذهب الثاني فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل
سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور عليه فلولا ان الوجود مقصود بالامر لما صح
هذا التمثيل م فيكون الوجود مرادا بهذا الامر اي لما اراد الله تعالى ان يكون وجد الامر يوجد لا محالة
م فكذا كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا بهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى
لان كل امر فان معناه كن فاعلا بهذا الفعل فقوله صلوا اي كن فاعلا للصلاة وقوله زكوا اي كن فاعلا
للزكاة فيثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل م الا ان هذا اي كون الوجود مرادا من
كل امر م بعدم الاختيار فلم يثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وعند هذا النص هو كقوله تعالى
افعصيت امري واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون م وللعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب
بهذا اللفظ م وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في فابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق
وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الايتين يثبتان بالقرينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه تنقلب المنفعة
مضرة بان يجب عليهم م مسئلة واذا اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل
لا الفعل م لعدم الحمل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه ش اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة والندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام
في هذه المسئلة اختلافا فانه عند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام
هذا تاويلا ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به جزء الموضوع له
فانه لا يسميه مجازا بل حقيقة قاصرة والتاكيد يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة
والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به
غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له
على المعنى الخارج بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تفسير الغير في

في علم الكلام في فصل الحقيقة في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة والندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بيّنا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع والاصح انه ليس كذلك وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا قلنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك ثم معنى قولنا ان الامر بالاباحة ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كل اجزائه لان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا بل انما يدل على ما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزء منهما لا على جواز الترك الذي به مباينة لكن يثبت في العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب ش وهذا بحث دقيق ما ستر الاخاطري م هذا اذا استعمل واريد به الاباحة والندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عندا الشافعي فلا يكون مجازا لانه دلالة الكل على الجزء ومجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد ش اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة انما يكون اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي فالامر لا يكون مجازا ام لا فاتفق انه لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع التوكل واجبا ثم لا اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لانه امر مختصر من طلب المصدر اي النكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم ولسؤال السائل في

في الحج اكل عامنا هذا ام للابد ش سال الاقرع بن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم الامر بالحج يوجب التكرار م قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمل لما قلنا انه اختصر المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند البعض من علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس فلم يتجدد السبب لا المطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن ومجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع فذا محتمل ولا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض ش اي لا يقع على العدد المحض م فني طلقي نفسك يقع الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين ش لان الثلث مجموع افراد الجنس فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض ولا دلالة للاسم الفرد على العدد فقد ذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف فلم يذكروا ثمرة الاختلاف فيما بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاقول هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى مذهب الذين ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلنا ينبغي لانه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم م وفي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على القول الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يرد اليسار فصل المامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقد يستعمل الاداء في القضاء وبالعكس ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما يجب به الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت ولما لم يعرف عندنا بصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد قال عليه السلام من نام عن صلوة الحديث ش قال الشارع فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فقال عليه السلام

مبحث الاداء والقضاء

حتى تم غير صلوة الى من عليه فليقضها اذا ذكرها فانه ذكر ونحن استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا
اذ لو كان مضمونا لما فات في الترك م واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذور من الاعتكاف
فيها وما ذكرنا من النص والكلام انما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ما فات الا الى
ابتداء ش حتى يتكلف لمقدور وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعل فيكون ايجابا جديدا لا
بالسبب الذي وجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من التفويت وايضا لا يرد قضاء الاعتكاف و
المنذور فانه مسالة الاصل ظاهر الرواية م فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب على ما وجب
الاداء م قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجب في رمضان آخر اي اذا نذر في رمضان
ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان آخر لان القضاء انما يجب على وفق
الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف في
فيجب القضاء في رمضان آخر م قلنا القضاء انما يجب على وفق الاداء اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا
بالاعتكاف لكنه ش اي الصوم المخصوص بالاعتكاف م سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت
فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت م بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من
شوال الى رمضان آخر م عاد الى الاصل وهو الصوم المقصود اي صوم مخصوص بالاعتكاف م فوجب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت ش هذا هو مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط
الوجهين والاشارة يرجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت احوط من الزيادة فالحكم
ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت من الاداء وجب فكانه يريد ان علماءنا في سقوط
شرف الوقت ترك الاحتياط لان الاحتياط ان يؤدى مع شرف الوقت فاجاب بان هذا احوط من وجوب رعاية
شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت اه معناه ان شرف الوقت اوجب
زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي فضل صوم رمضان على صوم سائر الايام والنقصان هو عدم جواز
الصوم المقصود فلما انتفى شرف الوقت سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكر بان امكان الوقت قبل رمضان آخر فينبغي ان

ان يسقط ذكر النقصان المنجبر بشرف الزيادة ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولى
ان الشارع مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف
الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت في
الاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور بالطريق الاولى وسقوط
النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان السقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود [illegible]
النقصان مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت وفضيلة شرف الوقت وفضيلة
فوق الجملة فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث مشكل لان اباحث الصور الاتمام فخر الاسلام قد فسر في بعض
الحواشي الوجه بان بعض ما فسر ذلك لا يخفى على ذوي الكياسة الماهرين بالعلوم ان الدليل الذي استدل به على
الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت دون ما توهموا وكذا تحمله كلام الصواب م فالاداء اما كامل وهو ان
يؤدي بالوصف الذي شرع عليه كالجماعة وقاصر لم يؤد به كصلوة منفرد في شيء منفرد اي شبيه بالقضاء كفعل
اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام بمثل فكانه خلفه الامام
نظرا لهذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام ش اما بدخول مصره ليتوضأ او لما
بنية الاقامة في غير مصره م وقد فرغ امامه بين ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا الا
بالاقامة ولا بالنية م وان لم يفرغ اي امامه وصورة المسبوق ان اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق الحدث
ثم دخل مصره للوضوء ونوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصار فرضه اربعا م اوكان هذا المسبوق اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت
مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا
لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو موجود بهذا القدر من كل الوجوه لانه في الوقت فلم يلتزم اداء
هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء
جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا م او تكلم اي تكلم
اللاحق م بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان عليه

الاستيناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا م ولهذا
لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو اى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اى اذا كان
في القدر الذي لم يصل مع الامام ولا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق فانه منفرد فيما يسبق
فيقرأ فيه ويسجد للسهو م واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية
للصوم وثواب النفقة للحج وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار
والاضحية وتكبير التشريق ش فان قيل على ما صفته الجهر لم تعرف قربة الا في هذه الاوقات لان الاصل فيه الاخفاء
قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والاصال وقال
ادعوا ربكم تضرعا وخفية م فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضى تعديل الاركان لان ابطال
الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه حتى يقضى الا الاثم وكذا صفة الجودة ش
اى لا يقضى لان ابطال الاصل اه اذا ادى الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة
قياسا على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص
بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم م فهذا حكم لا يدرك بالقياس
ينبغي ان لا يتعدى الى غيره واما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى
ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل ام لا مثل القربة الاراقة ام لا م والتصدق بالعين او القيمة في الاصل
قلنا يحتمل ان في الصوم التعليل بالعجز فعملنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب فيرجوا
القبول ش فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل من ان يكون
آتيا بالمندوب ومحمد رح قال في هذا الموضع نرجوا القبول م وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية
التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيقا للضيافة الله تعالى لكنا لم نعمل بهذا التعليل
المظنون ش دعوى ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين م في الوقت حتى لم نقل ان التصدق بالعين
في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فان هذا يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت م
اذ اجاء العام التالي لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة الاصالة فوقع الحكم به لم تبطل بالشك واما

واما قضاء يشبه الاداء ش عطف على قوله واما بمثل غير معقول م كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر
في ركوعه اى كبر تكبيرات الزوائد م فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس له مثل
قربة لكن الركوع يشبه بالقيام فيكون تشبيها بالاداء وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه فالاداء
الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم ش لما عقد الصرف او السلم يجب في الصرف
او السلم في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع
جعل عينه ذلك الواجب في الذمة كيلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه ولا يعقد الا بها احترام
م والقاصر كرده مغصوبا والمبيع مشغولا بجناية او دين او غير ذلك بان كان حلالا الدم او مرتهنا م فيه اذا
هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رح وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكالاداء
الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة رح والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا امهرها اباها فاستحق ش صورة المسئلة ان يكون المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان
الرجل ابوها فاستحق م فقضى وجب قيمته للمرأة على الزوج م ولم يقض القاضي ملكه ثانيا فخرجت من عنه
حق اداه اى تسليم الزوج الى اداء م فلا يمكن منعه اى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم الاب اليها
لا يمكن الزوج ان يمنعه منها م ومن جنس القضاء تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء وحكما وروى ان رسول الله عليه السلام
دخل على بريرة فاتت بوبرة(?) تمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا منه
اللحم نصيبا فقالت هذا لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال عليه السلام هو لك صدقة ولنا هدية
ثم جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحدة ولان حكم الشرع على الشيء بالحل
والحرمة وغيرها يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به
من حيث الذات لا يتغير ابدا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع به لا من
حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار يتبدل هذا المجموع وهو المراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم شرعي هذا المجموع م فلا يعتق قبل تسليمه الى المرأة ويملك الزوج اعتاقه وبيعه
قبله اى بيع العبد قبل تسليمه اليها م وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها في الاداء

الغاصب مالكه اذا اطعم المغصوب مالكه جاهلا وعند الشافعي لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالرد اولا

بالتغرير فيبرأ عما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله وانما انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور

فتم بالاتلاف او بالجهل لا يعذر والعادة لمخالفة الديانة لغو ش وهو انه ياكل في موضع الاباحة فوق

ما ياكل من ماله م والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا

انقطع المثل او لا مثل له لانه حق في الصورة فقد فات للعجز فبقي المعنى فلا يكتب القاصر الا عند

العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين

القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر

فاذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل ش المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع

وهو القصاص م اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في

المحل م فصار كما اذا قتل بضربات قلنا هذا في حق المعنى اي هذا الذي ذكرنا ان القتل اتم اثر

القطع فاتحدا فيتحد موجبهما انما هو في حق المعنى م اما في حق الصورة فجزاء الفعل

فلا لان الفعل وهو القتل والقطع في حق الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل

وهو القصاص م وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء

المحل م كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل م والقتل قد يمحو

اثر القطع كما اتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل الفعل ماحيا اثر الجرح فهذا

منع لقولهما ان القتل اتم اثر القطع م وانما لا يجب اي القصاص م بملك الغرباء اذ لا قصاص

فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء ش

اي قضاء القاضي وهذا عند ابي حنيفة رح وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع

م والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول

صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي ش فانا عنده ولي الجناية مخير بين القصاص

واخذ الدية م وانما شرع اي المال م عند عدم احتمال اي القصاص م منة على القاتل

القاتل بانه لم يهدر على القتيل بانه لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى

الا بنص ش ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى فالان نذكرها في حقوق العباد تفريعا على

ذلك م فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تتقوم بلا احراز ولا احراز

بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فكيف يضمن العقد عليها ش اي انه لم يكن المنافع متقومة

فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع م قلنا باقامة العين مقامها فان قيل لم في العقد

اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح م لان ابتغاء البضع انما هو

لا يجوز الا به اي بالمال المتقوم قال الله تعالى ان تبتغوا باموالكم م فيكون ابتغاء البضع م بمنفعة

الاجارة فيكون منفعة الاجارة في عقد النكاح مالا متقوما م فيكون في نفسها اي المنافع

المنافع في العقد متقومة كانت في نفسها متقومة م لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما

ولانه تنفذ اليه الحاجة العقد اليه ش هذا دليل آخر على قولهم فيكون في نفسها كذلك م لانه

قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد وان كانت

متقومة حال الدخول في العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال في العقد

وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها في العقد ليس لضرورة العقد

ولما ثبت تقومها في العقد يكون في نفسها متقومة م قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضى بهذا

منع لقولهم ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير في العقد متقوما بالرضى م بخلاف

الغصب لما بينا انه لا تتقوم بلا احراز م فلا يقاس عليه ش يشمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم

تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب

على كونها مقابلة بالمال في العقد م لهذا اي كونه التقوم في العقد على خلاف القياس وهذا دليل

على بطلان القياس لا دليل اولا قوله م وللتفاوت ايضا وهو الوجه دليل على بطلان القياس التام

فان له اثرا في ايجاب المال مقابلة بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص اذا قضى

القاضي ثم رجع ش هذا تفريع آخر على قولهم وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسألة شهد

شاهدان بعفو الولي القصاص فيقضي القاضي بالعفو ثم جاء المشهود بقتله حيا فانهما لا يضمنان م ولا غرم لولي
القتيل اذا قتل القاتل ش اي لا يضمن شيئا ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود قاتل
القاتل لم يفوتوا على ولي القتيل الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يتقوم فلا يضمن م والقضاء
الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا بغير عينه فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل مجهولا
من حيث الوصف ثبت العجز ش اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد م فوجب القيمة فكان لها اصل ولكنه
اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس ش اي الاصل م وهو العبد فيتخير بينه وبين القيمة
وانها لو ادى يجبر على القبول ايضا او الواجب الاصل او الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا
من وجه قضاء فيشبه الاداء فصل لا بد للمامور به من الحسن ش هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول
ومن مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك من متفرعات مسئلة الجبر والقدر التي زلت فيها
اقدام الراسخين وضلت في مباديها افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقتها
الحق خفي [illegible] التي لا يطلع عليها الا خواص
عباده وما انا بمعرض لذلك لكني اذكر مع العجز عن ادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت
لايراده ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبيح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما
للطبع ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب اجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالحسن والقبيح بالمعنيين الاولين
يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط وهذا مبني على امرين احدهما انه ليس لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل بها او يقبح
لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبيح ومع
ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه عنده لا يقبح من الشارع ان يثيب العبد
او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبيح لا يثبتان للافعال شرعا عنده فالحسن والقبيح بالمعنى
الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه فلهذا قال م فالحسن عند

عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او الندب م والقبيح ما نهي عنه سواء كان
النهي للتحريم او الكراهة م وعند المعتزلة ما يحمد على فعله ش سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا و
هذا تفسير الحسن م وما يذم على فعله ش هذا تفسير القبيح م وبالتفسير الاخر ما للقادر العالم بحاله ان
يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير اخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن
والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح
ايضا م وما ليس له ش اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله وكلا تفسيري القبيح متساويان
لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى
الثاني لا واسطة بينهما م فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم
مبني على اصلين اذ هو على مذهبه [illegible] الاصلين اما الاول فقد اشار اليه م لانهما ليسا لذات
الفعل او لصفة له والا لزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر ش اي ضعف هذا الدليل ظاهر
لانه ان عنى بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة
او بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لكون الفعل
حسنا شرعا او قبيحا شرعا وان عنى ان العرض لا يقوم بعرض اخر بل لا بد من جوهر يتقوم
العرضان به فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبيح لذات الفعل او لصفة له
اذ لا بد من فاعل يتقوم الفعل والحسن به وان عنى معنى اخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني
فقوله م ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على
مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان
بهما اتفاقا ش تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا
ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان
يتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا

من ترك نفعل انه لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون مرجحا
من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا
تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة
تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه
يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح
لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانه يتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيعود الى التسلسل
او الى اضطرار [illegible] فثبت انه اضطراري لا يوصف بالحسن والقبح تعالى اعلم ان كثيرا من العقلاء
اعتقدوا ان هذا الدليل يقينيا وبعضهم [illegible] يعتقد [illegible] يقينيا لم يورد واعلى مقدماته
بل ان يقال انه شبهة وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اذكر ما يسنح لي [illegible]
مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى المصدري [illegible] بانه ويراد به
يراد به الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون
المتحرك في حيز [illegible] اجزاء المسافة في المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهو المعنى الاول
والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فلانه يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان له
موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا [illegible] التسلسل في طرف المبدا في الامور
الواقعة في الخارج وهو محال ولا يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية
وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان
التكوين عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد
والا يكون واجبا لذاته ثم ان مجموع ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا يمكن وجوده
وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن الجملة ما يتوقف عليه
والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه فيما العدم ان توقف على
شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان

المقدمة الاولى

المقدمة الثانية

من غير مرجح فان قيل لا نم انه يجب بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شيء آخر [illegible] ولم لا يجوز
هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم
لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الآخر وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الباقي
من جملة ما يتوقف عليه وجوده ولا يكون المفروض جملة وان وجد بغير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم انه
فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجوده ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه المقدمة
متفق عليها عند اهل السنة والحكماء لان اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان وجود
الشيء يجب عندهم على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود
ممكن مسبوق بوجوبه سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمح لانه يلزم وجوب وجود الشيء
حال عدمه وان اريد سبق المحتاج اليه فكذا لان مع العلل الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب متقدما
ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه بل كلاهما اثر المؤثر التام ثم العقل
قد يعتبر احد المتضايفين مؤخرا من حيث انه يحتاج الى الآخر في التعقل ومقدما من حيث ان الآخر يحتاج اليه
وانه مقارنا معه في الحقيقة واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لا بد ان يدخل في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال [illegible]
لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه
في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين
فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة
ولا معدومة فهي اما موجودات محضة ومستندة الى الاول فيلزم اما قدم الحادث او التسلسل واما معدومات
محضة وهو لا يصلح علة للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات
وهذا باطل ايضا لان هذه القضية ثابتة وهي ان كلما وجد جميع الموجودات التي يستند اليها زيد يوجد زيد
من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لا العدم
الذي قبل الوجود لئلا يلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بعد الجزء العلة

المقدمة الثالثة

[illegible marginal notes]

الموجبة لوجود عمرو او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وما ذكر لا يلزم الا ان لا يصير معدوما
الا بعدم جزء من علل وجوده او بقائه وهلم جرا الى ما لا يتناهى فلذا يلزم على عدم عمرو وح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على
عدم عمرو وكذا سائر زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فزوال العدم بعد
الوجود ونفرض وجود بكر بعدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو
فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد بعضها وان ثبت
القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون علة الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى ما لا يتناهى
ثبت على تقدير انتفاء وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده فرض ما لا نهاية موجود ولا معدوم في كل
ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر
الذي يسوى حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح لانه قوله وذلك الجزء اما ان يكون
موجودا محضا ان قال الكفيل فيما ذكر في البرهان مع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور
لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لان كل موجود
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلذا يصح قوله وهلم جرا الى ما لا يتناهى وان فسر بما لا يندرج الاضافيات
في الموجود بل في المعدوم لا نم انه زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية
معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة
ولا معدومة ولا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم المحالات المذكورة من قدم الحادث
وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مستندة الى الواجب
بلا واسطة او بواسطة الموجود المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وح اما ان يجب التزام التفويض وانه
(كايجاد المعلول الاول مثلا)
بعد ان يكون اضافة الاضافة غير الامور الاخر واما ان لا يجب والظاهر الحق … ان ايقاع الحركة غير واجب
ومع ذلك لا ينوا الفاعل ترجيحا … تم الحركة الى الحالة المذكورة يجب على تقدير ان يقاع …
نوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع
واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر موجب يتخلص عن القول بالايجاد

المقدمة الرابعة

وجوب للفاعل بالاختيار فلولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود بعض الموجودات من غير
وجوب يلزم من هذا وجود الممكن من غير وجوب كما مر في المقدمة الثانية المقدمة الثالثة ان الرجحان بلا مرجح
باطل وكذا الترجيح من غير مرجح كما ان ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لا ما ان ترجيح مطلقا او يكون للراجح
او المتساوي والمرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لما يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن
لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح يتسلسل الى غير النهاية
فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او للمرجوح وذلك ان كل ممكن معدوم فهو راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى
العدم مساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان ترجح الفاعل
بها احد المتقابلين او المرجوح على الاخر فمعنى ان الارادة لا تصلح ان الكلام … الا بمعنى لانه ذات الارادة
تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي واما اذا الترجيح فاذا رجح الفاعل لم يبق ذلك كما علم
ان المتكلمين وردوا بتجويز ترجيح المختار احد المتساويين بالمثال المشهور وسؤال الهارب من السبع اذا راى
طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهي ان
الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول
القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده لا يحتاج
مع انه يمكن اثبات الصانع مع الغنية عن هذه القضية بان نعرف الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى
غيره او يحتاج فان يحتاج الى … قطعا التسلسل تم على تقدير تسليم تلك القضية وبه احتياج الفاعل المرجح
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وانحصار الموجود والقائل … المنع فيكم البرهان على الرجحان في انما
المذكور على انا نقول انه وجب المنع في المثال المذكور فانه انما يجب بغيره الامر وهذا ابطال الاعتقاد الكذ
لا يطابق لما في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية وانما لا يجب اعتقاد الفاعل ذلك يفعل
مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فقط
قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الموضع فلم ان المراد
بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان المؤثر موجبا او لا فالرجحان

هو الوجود فقط لا انه بتغير ايجاب قبل الوجود فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود
الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء من المسافة فعلى تقدير القطع بوجود بعض
الاشياء بلا وجوب يمتنع وجود تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير كما اثبتنا الط
على هذا التقدير ايضا اقرب الى الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الجبر مستفاد منه
اما بالقصد باني اختيار غير الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه لم ثم قوى
الوجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة متوقفة على امر لا موجود ولا معدوم
كالايقاع مثلا ثم هو اما ان يحصل بطريق التوافي اي ايقاع الايقاع على الاخر واما ان لا يجب
الفاعل ان يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فعلى ما ذكرنا من ان الايقاع هذا الذي ذكرنا
هو ابطال دليل الجبر فالان نجيء الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي ما هو حاصل
بمجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية
وليس التفرقة بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين
ويخصصه فيما هو غير المخصوص يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص صادرا منا
وهو المط وان لم يكن صادرا منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فحينئذ لا يقع فرق بين الاختيارية
والاضطرارية لان الاشتياق الى الحركة بنفسها يتحقق في شيء لا يكون عليه فكنا نفرق بينهما ونعلم ان
الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق في الافعال الاختيارية بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه
كالانحدار الى صبب والصعود الى كذا لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في التركيب بين ما نقدر على
الفعل وبين ما لا نقدر فانا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بانا
نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين او المرجوح فهذا الترجيح هو الاختيار
والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من الضعيف
كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وامثال ذلك وكذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء عليهم
السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع ان الالات توفر

دعوى ان الداعي حال ارادتنا قدرتهم في ذلك الزمان على امور شتى من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة
اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كانتا هما لما امكنهما ... ولو كان مؤثرا طبعا لما جرى
العادة لم يوجد خوارق العادات وايضا لا يكون الحركة الا بتمديد الاعصاب وارخائها ونحن لا نشعر بذلك
في ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها ليحصل الحركة المخصوصة وكذا لا نشعر بكيفية خروج الحركة
عن كلامها اصلا مع وجدان ما لا بد له في الاختيار وجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة بل انه جرى عادة الله تعالى انه تعالى يخلق الحركة الاختيارية بقصد اجمالي من غير اضطرار الى القصد
الله تعالى عقيب الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى يخلق
قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفه الى واحد منهما فعل العبد وهو القصد الا ان
القصد مخلوق الله تعالى بمعنى اسناده لا على سبيل الوجوب الى موجود او مخلوق الله تعالى لا ان الله تعالى خلق
هذا الصرف منفصلا لان هذا انما في خلق القدرة فحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تاثيرا في فعله ايضا وانما قال
ايضا ليعلم ان الاختيار ليس مستقلا تاما بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا وان يجب
بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا شيء لغيره كما لا صنع في وجوده وفي ذاته فان
كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالوجود كذا المستندة الى الواجب فيخرج عن صنع العبد وان كان بتوسط
عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي هو جزء الوجود
العدم الذي لا يكون الا بزوال العلة التامة لذلك الامر او بقائه فالعلة التامة ان كانت موجودة محضة يكون
واجبة بالاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فذلك العدم
هو الوجود بل يكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا بد ان يكون الاثر
امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بوسط الموجودات المستندة الى الواجب لانه يخرج عن
صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كثيرة
العبد وجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عليه وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال

شائبة اما يقع بالمقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع بالمقدور لا مع صحة انفراد القادر
فهو كسب ثم بعد ما قرر انه تعالى خالق الافعال ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كافي الوجود التي لا منع
للعبد الكاسب فيه ما يصح انفراد القادر به وكذا لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما فيه وذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب وايضا
آخر لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع
المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم
اختلاف الاضافة لكونه طاعة ومعصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه
لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم
ان الكسب من حيث هو كسب يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم ان كلما قصده تخلقه
الله تعالى ولا جبر في القصد فانه حاصل ثبت بما ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا جبر
ولا يمكنهم الا ان يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن بل انما
يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من رسالة
الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذكر رجعنا الى ما نحن بصدده ومسئلة الحسن والقبح فنقول ان
الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح بلا حكم الا بكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيكون ان يكون ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح و
الذم كل من اتصف سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد
على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان
ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقائص
مذمومون بنقائصهم فالحاكم بالحسن والقبح بهذين المعنيين ان كان الفعل مما يحمد او يذم الموصوف به في
غاية التناقض وان انكرها بمعنى انه لا يوجد في الشرع شيء يثاب الفاعل او يعاقب بفعله نقول انه يجيء انه

انه لا يجب على الله تعالى الاثابة او العقاب لا جرم فنحن نتساعد في هذا وان على امثالنا يكون في معرفة ذلك فهو
بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب اجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل
عاقل ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غريق نعمة الله تعالى في كل
لحظة ثم مع ذلك كله ينسب العقاب اليه فعلا ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا افلم يرى بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يستيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب
اليم فعد يستحق على غباوته وتحجر دبر هو على سخافة عقله واعوجاجه وتحقق بمكره ورأيه حيث
لم يعلم بالتراكه في ورد اعصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية واهدانا هداية الهداية فلما
ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا في الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة
م وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل او لصفة
ويعرفان عقلا ايضا ش اي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب اجلا لاجله او يذم
فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل او يثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها وانما
قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا م لان وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على
الشرع يلزم الدور وذلك لان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر
بامور مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل
فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا او لا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان
وجوبه بقول النبي عليه السلام فالقول الاول الذي جعل الواجب التصديق لا بد ان يجب تصديقه بقول النبي
عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق
الاول وان وجب فاما ان وجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول آخر فنتكلم به فيلزم التسلسل واذا
ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فقوله م ولا اي لو لم
يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله

ويؤم على تركه عقلا ويحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك

نقول في امتثال اوامره انه اما ان يجب عقلا او لا وهذا الدليل لاثبات الحسن العقلي مركبا وقوله م وايضا

وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فاذا لم نثبت شرعا لزم الدور وان ثبت

عقلا يلزم قبحه عقلا ش وهذا يدل على القبح العقلي مركبا وكل منهما يدل على الآخر التزاما

لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون

واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا م ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما

وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا

صحيحا ش لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة

اردنا ان نذكر بعد ذكر الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم

مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل

فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العباد

فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا

الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال

العباد على ما مر وجاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين

وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع من خير او شر ومن

نفع او ضر ومن حسن او قبيح وثانيهما ان العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد

بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير

من احكام الشرع بحسنه او قبحه لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض

منه قد اوقفنا الشرع على العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته بانه خلق بعضه من غير

كسب وبعضه بعد الكسب اي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس الا قدرة

ايجاد الموجود وترتيب الموجود ليس بايجاد م والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه

في نفسه وحسن لمعنى في غيره ش لما ثبت ان الحسن والقبيح يعرفان عقلا علم انهما ليس الامر والنهي بل اما

يحسن الفعل او يقبح اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما

جزء ذلك الفعل او خارج عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة يصدق على الصلوة والصلوة

عبادة مخصوصة فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلوة

والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار جزئه انما يكون حسنا اذا كان

جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج

اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء

خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة والصلوة لا تصدق على الوضوء

فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن اكتفى بهذا التقسيم في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق

الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا وتسامحا في الاصطلاحات اولان الحسن لعينه هو الفعل

المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة فيكون في تلك الجزئيات المعلومة

وجودها حسن لا يكون حسنه الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين جزء الصادق وبين الخارج

الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو جزء وما لم يكن كذلك فهو خارج كالصلوة مثلا

فان مفهومها الشرعي انها عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما

مفهوم القتل والضرب في الضرب مع الكفار ليس باعلاء كلمة الله تعالى ولا يدخل في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في

الخارج فيكون الاعلاء خارجا لا جزءا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا علمت بطلان

قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة

فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف باعتبار الاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة

داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات

فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فيكون كالشكر للمنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم

حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن م اما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق

وأما أن يقبل كالإقرار فإنه يسقط حال الإكراه والتصديق هو الأصل والإقرار ملحق به لأنه دال
عليه فإن الإنسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صفة الإيمان بظهوره البطني إلى الظاهر بالكلام الذي هو دال
على الباطن ولكن كسائر الأعضاء ش إنما قال هذا للفرق بين الإقرار وعمل الأركان فإن الإقرار جعل
داخلا في الإيمان ولم يجعل عمل الأركان داخلا فيه ثم اختلف المشايخ علماؤنا في هذه المسألة قال
أحدهما أن الإيمان هو التصديق وأما الإقرار لإجراء الأحكام الدنيوية عليه والثاني أن الإيمان
هو التصديق والإقرار م فمن صدق وترك الإقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا بالجهة ركنيته في
حال الاختيار وإن صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا بالجهة التبعية في
حال الاضطرار م وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالإقرار م وأما أن يكون ش
للمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج فإنها إنما يكون حسنا بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس
وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يحتاجان بهذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن
قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى ش يرد عليه أنكم إن أردتم بالحسن لمعنى في نفسه أن
يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لا يكون الزكوة وأمثالها من هذا القسم إذ بينتم أن حسنها لمعنى في غيرها
كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون حسنها لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولجزئها وإن أردتم بالحسن لمعنى في
نفسه كون الفعل مأمورا به ونزاعنا في الأشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن لمعنى في نفسه وإلى الحسن لمعنى في
غيره لأن كل المأمور حسن لمعنى في نفسه بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الأول أنه قد علم مما تقدم أن
حسن [illegible] الأشعري لكونه مأمورا به وعندنا إنه يدل على أنه كان حسنا قال الله تعالى إن الله يأمر
[illegible] والثاني يقتضي كونه حسنا قبل الأمر لكنه خفي على العقل فأظهره الشرع بالأمر فالأمر
بالزكوة وأمثالها دال على حسنها في نفسها كما يأتي في هذا الفصل أن الأمر المطلق يتناول الضرب
الأول لهذا القسم الأول فيكون حسنها في نفسها لا بمعنى ذكر المعنى والثاني أن الإتيان بالمأمور به من حيث
أنه إتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لأن طاعة المنعم ومخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للأشعري
فإنه شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فأداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به والإتيان

والإتيان بالمأمور به حسن في نفسه عند الأشعري أيضا من أداء الزكوة لأنه مأمور به فيصدق على تفسير
الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة أنه طاعة لله تعالى فهذا بيان أن الحسن لمعنى في نفسه نوعان أحدهما أن يكون
حسنا لعينه ولجزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه إتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان فإنه
حسن لعينه وإتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثاني إذا أتى به لكونه حسنا لعينه ولجزئه
لا لأنه مأمور به وقد يوجد على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به
فعلم مما قال أن كل المأمور حسن لمعنى في نفسه بهذا المعنى لأنه إنما يكون كذلك إذا أتى به لكونه مأمورا به
فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لأجل الصلوة والمنوي بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى
في نفسه لأنه إتيان بالمأمور به م حتى شرط فيه الأهلية الكاملة فإن العبادات تشترط لها الأهلية الكاملة
حتى لا يجب على الصبي لأجل أنها ملاحظة كما يأتي في فصل الأهلية إن شاء الله تعالى م وأما الثاني وهو الحسن لمعنى
في غيره م فذكر الغير إما منفصل عن المأمور به كأداء الجمعة فإنه منفصل عن السعي في هذه العبارة تغيير قد
كانت قبل التغيير هكذا فذكر الغير إما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فسقطت بقوله قائم بنفسه
لأن الإعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به أنه لا يكون قائما بهذا المأمور بل يكون منفصلا يكون مكروها م كالسعي إلى
الجمعة حسن لأداء الجمعة والوضوء حسن للصلوة وليست بقربة مقصودة حيث يسقط سقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة
إلى النية وأما قائم بالمأمور به كالجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى إن
أسلم الكفار لا يشرع الجهاد وإن قضى البعض حق الميت سقط عن الباقين فكأن إلى ما دعي بعض المأمور
كأن هذا الضرب ش وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به لا الضرب الأول وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور
شبيها بالقسم الأول وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة أن مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب [illegible]
المعنى ليس بمفهوم إعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب إعلاء كلمة الله تعالى كما أن السعي في مفهوم
غير الأداء لكن في الخارج عينه كما أن الحيوان في الحقيقة في المفهوم غير الناطق [illegible] لكن في الخارج [illegible]
فالجهاد حقيقته وهي القتل ليست لمعنى في نفسه لكن في الخارج هو عين الإعلاء والإعلاء حسن لمعنى في نفسه
فشابه هذا الضرب القسم الأول لا الضرب الأول لأن السعي غير أداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج م والأمر المطلق

اى من غير انضمام قرينة هو ندب لعله الحسن فى نفسه او غيره م يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويبين حكمه انه
دل الدليل اى الحسن الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن فى نفسه لانه كان الامر يقتضى كمال صفة المامور
لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فانه الامر الذى للاباحة
او الندب ناقص فى كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اى لو لم يكن الشئ حسنا لما امر الشرع
به فيكون الامر الكامل اى الامر الذى هو للايجاب مقتضيا للحسن الكامل لان الشئ لو لم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة
عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما امر الشرع فلم يكن الايجاب محصلا للفعل ومانعا من تركه فالايجاب
يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون
حسنا لمعنى فى نفسه لا يقبل سقوط التكليف م وكونه عبادة يوجب ذلك اى صفة الاضافة الى الحسن المعنى فى نفسه
يقتضى ان اتيانه بالمامور به وانما اختير فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان المعنى ان الامر يقتضى
الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال ان فرض الامر بالجمعة يوجب صفة
حسن اداء لا يكون المشروع الامر فى يوم الجمعة ظهر غير المعذور اذا لم يفت الجمعة فلما لم يخاطب المعذور بالجمعة
فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب تفسد الظهر لاجل الجمعة على ان الاصل هو الظهر لكنا
امرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره
لكن يعلم سقطت الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر ش هذه
المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ما ذكر والخلاف فيها فى امرين احدهما ان غير المعذور اذا
ادى الظهر فى بيته قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة عنده
والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا اليوم
اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكنه ساقط عن المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار
كغير المعذور فانتقض الظهر فصل م التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعرى لانه لا يليق
من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ش وكونه الاتيان به غير واقع فى الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده

فى غيره ش اى وقع عند الاشعرى فى غير الممتنع لذاته م كايمان ابى جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق
بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر ش وقد سبق تحقيقه فى الفصل
المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل
بل يوجد بخلق الشرع فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا الكلام للعبد قصد اختيارى فالمراد
بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الشرع الحركة اى الحالة
المذكورة باجراء العادة والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببه الموصل اليه غالبا وهو القصد
م على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان ش هذا جواب عن دليل الاشعرى وهو ان الله تعالى
علم فى الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امر بمطابقة علم الشرع جهله وهو محال فايمانه محال فان امر به
يكون تكليفا بالمحال فيجيب بان الله تعالى علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره
لا يخرجه عن حيز الامكان اى عن ان يكون مقدورا ومختارا له م وعنده لا تاثير لها اى لقدرة العبد
فى افعاله م بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه اى عدم جواز التكليف بما لا يطاق م لا ينبنى على ان
الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب
الاداء لا لنفس الوجوب ش لانه قد ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتى الفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء فى الفصل التالى م بل هو يثبت اى نفس الوجوب م بالسبب والاهلية على ما
يأتى اى فى فصل الاهلية م والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور من
اداء المامور به ش اى من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج
من قبيل القدرة الممكنة م وهى شرط لاداء كل واجب فضلا من الشرع بدنيا كان او ماليا فلم يجب الحج
مع العجز والصلوة قاعدا او موميا معه ش اى مع العجز م وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول
قبل التمكن اتفاقا وعلى هذا يتصل بقوله وهى شرط لاداء كل واجب م فان قيل لا يجب القضاء على من
صار اهلا للصلوة فى جزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا الشرط حقيقة
القدرة للاداء اذ الحكم هو الوضع اما تسلط توهم النقصان وقد وجد فى السبب فى الحال القدرة

فالوضوء

على الاداء بامكان استواء الشمس فانه كاف للقضاء كما في مسئلة الحلف بمس السماء ش فانه ينعقد اليمين لامكان البر
في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاداء هو البرهان لوجوب الخلف وهو الكفارة م على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة من الاداء وكلامنا فيها فقط وقد وجدناها فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل
ش اي ولهذا قلنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة
على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي شرطناها لوجوب العبادة متقدمة من الاداء وانا
فقط وهي حاصل ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة يكون مقارنة للمعلول
اذ لو كانت متقدمة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة م او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة ش اي الممكنة م لبقاء الواجب اذ التمكن
على الاداء يستغني عن بقائها وانما شرط للقضاء فظهر انه اذا امكن الزاد والراحلة ثم هلك المال لا يسقط الاداء
لان وجوب القدرة الممكنة فقط لا الزاد والراحلة ما يتمكن به على هذا السفر غالبا ش اعلم انه جعل الزاد
والراحلة القدرة الممكنة بناقضه قوله لان القدرة التي شرطناها متقدمة اه م والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء
كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب العسر فلم يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول
الكمال بخلاف الاستهلاك لانه تعدى فان قيل يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لكان يشترط بقاء النصاب لوجوب البعض
فلا يجب بهلاك بعضه حصته قلنا ش توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط
فيجب ان يشترط بقاء النصاب لوجوب البعض فينبغي ان لا يجب الزكوة في ما بقي اذا هلك بعض النصاب فيجب بقاء النصاب
مالشرط الميسر بل للتمكن وفي هذا الكلام ما فيه م قلنا النصاب ما شرط للتيسير فان ربع العشر في نسبته الكل
المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير اهلا للاغناء بقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى والاداء فقدرة ممكنة
وهو عدم شرطية النصاب للتيسير
بالمقصود كذا الكفارة وجبت بصفة القدرة الميسرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ولذا يشترط العجز
في العمر لانه اذا بطل اداء الصوم بالاكبر الحاصل مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة المقارنة للاداء
كما هو مقارنا مع الفعل ش اي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر انفا فالقدرة المشروطة في
الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء لان الكفارة لا يسقط بعدها م لانه دليل اليسر اشتراط القدرة المقارنة

المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب اي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى لو كان
القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم لم يبق القدرة سقط الاعتاق لانه لما لم يتصل بالاداء علم انه القدرة
المقارنة للاداء لم توجد ومع الشرط لما ذكرنا انه وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها م الا انه المال
هنا غير معين فلا يكون الهلاك تعديا فيكون كالهلاك ش جواب عن سؤال مقدر وهو انه يستوي بين الزكوة
والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا يسقط الكفارة بالهلاك اذا استهلك المال كما لا يسقط
الزكوة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وفي الزكوة معين لانه الجزء من النصاب
فتعين الواجب فيه فاذا استهلكه تعدى فيكون الواجب فيضمن اعلم انه في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء
الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه اشترط في تمام الايام فنه ان يثبت اليسر اخر معه وهو بقاء النصاب
ابدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فان اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك
لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا لانه اليسر حصل باشتراط الحول لا انتفاع بالنماء اي لا يثبت بشرط
اخر انه اليسر فلهذا فصل المأمور به نوعان هذا الفصل من جملة الفرائع قد نافسن علينا في مباحث الاصول والفروع
فان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيق المراد بالمطلق غير المؤقت
كالكفارات والنذور المطلقة والزكوة م مطلق ومؤقت اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر للفور
وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لانه الامر به كليه لان المراد بالفور الوجوب
في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو ادى في الحال يخرج عن العهدة فالفور
يحتاج الى القرينة لا التراخي م واما المؤقت فاما ان يفضل الوقت عن الاداء فهو ظرف لانه تعلق به الاداء
الا لعرض القضاء كما في وجوب القضاء اخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة واما ان يساوي وحتى اما انه يجب الوقت
سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كصوم القضاء فيسلم في قسم الاول اي ان يفضل الوقت عن الاداء كوقت الصلوة فهو
ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت ش لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر
هو الصلوة في الوقت فاما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر م وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل

الاثر ان قوله الحال الذي يوجب يتصرف الى الاختصاص بطريق الكمال ولو لم يكن يتصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى
ملابسة فتجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية فالاصل مع ما ذكرنا ان الاضافة اذا كانت وجد
منها بوجب غيره اللزوم بالسبب يحومها بعيد القطع م ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب
بتجدده ولبطلان التقديم عليه فانه التقدم على الشرط ش اى على شرط وجوب الاداء م صحيح كالزكوة قبل
الحول حقيقة اى تحقق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت فانه لم يكن موثرا في ذاته بل بجعل الله تعالى يعني ان
الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا للامر على الشراء لا غير ذلك فتكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه
الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه
الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكم الله تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا وانه هو الحكم المصطلح
اى الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو ش اى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء م سبب لنفس الوجوب لانه سببا الحقيقي الايجاب القديم وهو
ربط الحكم على شيء فاذا كان هذا الشيء الظاهر هو الوقت سببا لها اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا م ثم لفظ الامر
لمطالبة ما وجب بالايجاب السابق على ذلك الشيء وهو الوقت فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق
بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما
تعلق بها فلابد ان يسبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة ش وثبوت الثمن في الذمة نفس
الوجوب اما لزوم الاداء فبالمطالبة بناء على ان الوجوب وانفصال القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض
والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ش اما في الاولين فلان خطابهما لا يفهم لفوت الفهم وفي الاخيرين فلانهما
مخاطبان بالصوم في ايام اخر م ولابد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى
نفس الوجوب ش غير الخطاب لما ذكرنا ان عدم الخطاب وهو الوقت لانه ليس غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فاذا انتفى
احدهما الخطاب او الاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدرك الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يتصرف الا الى الفعل وهو الاداء فيا الفقهاء يكون نفس الوجوب هي نفس
وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولعل الناظر من ابدع الفرق بينهما وما ادى نظره وما انتهى حكمه وتحقيق ذكر انا

لما كان الوقت سبب الوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لا بد ان يوجد فيه هيئة مخصوصة مرضية
لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب م ث الاداء هو ايقاع تلك
الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذكر هذا مبني على ان الاول ان السبب هو وجود تلك الهيئة
المناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة
وهي الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بالخاصية داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة اصلا بالايقاع فان
الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لا بد من الوقوع لا بد من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو
وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الهيئة
الصوم حاصل لان ذكر اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح له فاذا لم يحصل كمال اللزوم لم
كان السبب لكن لا يجب ايقاعه مع انه يحتاج ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع دل ان المال
وقد ملك المشتري المبيع ولابد ان يملك البائع مالا يجبر المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء
المال الواجب في عامه اقول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب كل الوقت او بعضه
فقال م ثم اذا كان الوقت سببا ولم يمكن جعل كله اى السبب كل الوقت لانه لو كان الكل سببا لا يجب اما ان يجب الصلوة في
الوقت او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب اذا كان الكل سببا فالم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان
وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله م لانه ان وجب في الوقت
تقدم على السبب وان لم يجب لزم تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ش ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في
الاخر اجماعا ولا الاخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي يتصل به الاداء سبب فيه الجزء ان كان الاداء كاملا يجب
كاملا فان اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الوقت والمؤدى ش لانه وجب ناقصا وكذا
كما وجب في العصر الادنى ولا يشرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا
فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات باعتبار ان
عبدة الشمس يسجدون لها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فالعبادة فيها النهي ومقارنة
الشمس الطالع بعد الطلوع وقبل الغروب فمثل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب م فان قيل يلزم ان يفسد

العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان له حق ان يشغل كل الوقت فيعفى الفساد
الذي يتصل به بالبناء ش البناء هنا ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة في الوقت الكامل ثم الفساد الذي
اعترض في حالة البقاء جعل عفوا م لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا يشكل بالفجر
يعني من شرع بالفجر ومدها الى ان طلعت ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذ شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان
غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر
عفوا ايضا لكن العلماء فرقوا هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في التنقيح فخطر ببالي جواب وهو
ان في العصر لما كان له ان يشغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت
الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء
الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغل على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل م ولو لم يؤد
فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت ههنا ش هذا البحث الذي ذكرنا
ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدليل دال على ان السبب
كل الوقت لكن في الاداء عدلنا عنه الى جعل البعض سببا لضرورة وهي انه يلزم حينئذ تقدم المسبب على السبب او تاخر الاداء
عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء م فوجب في القضاء بصفة الكمال اي لا نقول انه اذا لم يؤد
في الوقت انتقل السببية الى اخر الوقت فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز
القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا م ثم وجوب الاداء يثبت في اخر الوقت اذ هنا توجه
الخطاب حقيقة لانه الان ياثم بالترك لا قبله فصار اذا مات في الوقت لا ياثم عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما كان متسعا
شرعا فالاختيار الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين
فعلا كالحنث في الكفارة ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب ش هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت
فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال م لان ما ثبت حكما اصليا وهو وجوب التعيين بالنية لا يتغير
منصوصا على الحكم م بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت معيارا

مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فهو وقت الصوم وهو رمضان اي شهر رمضان م شرطا للاداء ومعيارا لكونه لانه قدر
وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا معنى معرفة بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة من الصبح الى الغروب
مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم م وسببا للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام التعليل
ونظايره كثيرة فانه اذا كان الشيء جزء الكلام الموصول فان الحمل على الخبر وقد ذكر غير مرة ان اذا الحكم على المشتق
فان المشتق منه علة وههنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة م لنسبة الصوم اليه
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب فمن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله
عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير ش اشارة الى الصوم المخصوص
برمضان م في حق الجميع لهذا يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر وهذا لا يجعل غير مشروعا فيه تخفيفا
للمريض لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه اولى وعنده يقع عما نوى لانه شرع للمسافر عينه الاداء بالعزيمة وهي ثم لم يأت
اذ الصيام واجب آخر ش جواب عن قوله لان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نسلم ان
المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل انه اذا اتى بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك م ولانه وجب
الاداء ساقطا عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان ش هذا الدليل الاول فيه وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء
دينه اولى م انه شرع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء
ما فات اولى للمسافر من الاداء في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا
يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل لا مصالح دينية انما هو اداء
رمضان لا النفل م وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان م يقع عن النفل وعنه روايتان
اي على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان م وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن الفرض
وفي المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا وفي هذا الكلام
نظر لان المرخص هو مرض يزداد بالصوم لا كل مرض كما يعتد به على الصوم فلم يلزم انه اذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر رحمه الله هذا ابتداء مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهو انه م لما صار

الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون صوما متعينا على الفاعل اى يكون صوما متعينا تقع على الفاعل
كالاجير الخاص فان منافعه حق للمستاجر م فيقع عن الفرض وان لم ينو كما ينبه كل الصفات الغير
بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لها ش اى لصوم رمضان م
ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي رح كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا للشرع
جبرا م لا بدون التعيين لئلا يصير جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين
هنا فيطابق موجب العلة اى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي ان شاء الله تعالى في فصل انا نمنع ان
التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال يا آخر
يا انسان فالمراد به زيد م ولا يضر الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر هو صحيح
متعين م لان الوصف لما كان متروكا يبطل بنفي الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي رح لما
وجب التعيين وجب اداؤه الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك
الكل لعدم التجزي ش اى لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول م
الصوم شاع وفسد الكل م والنية المعترضة لا تقبل التقدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة
عن الكل فلان يصح بالمتصل بالبعض اولى ش جواب قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم
ولم يرد ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته
في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا
استولد الغاصب المغصوبة وملكت باداء الضمان يثبت النسب من الغاصب فان الشافعي رح يقول ان
اعتراض النية في النهار لا يمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وهنا صحة الصوم
متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا قبله ذكره في
الذخيرة ان الاستناد اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند بقي البعض
بلا نية فتحيلنا الانعطاف ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل بطريق

ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا وجد في اول
الليل يجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية و
للاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال م ولكون تقديرية مستندة الى ما
قام مع في اول النهار فتكون النية التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن
النية فسد ويشيع ذكر الفساد ولا يصح صحيحا باعتبار النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد
بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول
والنية التقديرية كافية في جزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية
التقديرية لم تكن في الاول م على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات
اولى من ترجيح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله تعالى اعلم انما يرجح البعض الذي وجد فيه
النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي رح يرجح على العكس بوصف العبادة فان
العبادة لا يصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية م
فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على
البعض بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف الغير الذاتي
وهو وصف العبادة م فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا
فالتقديم الذي لا يعترض عليه التناقض كان نقصانا قلنا وفي التأخير ايضا ضرورة كما في صوم يوم
الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيفوت الفرض م ش وايضا الفرض
لا يتوقف عن يوم الشك اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه م ولان صيانة الوقت الذي
لا ادراك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء بدونه وعلى هذا
الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رح ش اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم
المنوي في النهار احدهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت والدليل الثاني
يشمل الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة ان صيانة واجبة فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة

اذا شهد م ومن حكمه اى من حكم هذا القسم انه يكون الوقت معيارا للمؤدى م اى الصوم مقدر بكل
اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه اى ببعض النهار خلافا للشافعى رح فان عنده اداء النفل
النهار يكفيه صومه من زمان النية وانكان بعد الزوال م ومن هذا الجنس اى من جنس صوم رمضان
المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه م
لان تعيينه يؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع ش فان الوقت صار متعينا بتعيين العبد
الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور
بتعيينه لكن لا يؤثر في حق الشرع اى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور م واما القسم
الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت
متعينا له كان الصوم من غير الوقت فلا بد من التبييت ش اى من النية في الليل بخلاف صوم
رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكفي النية التقديرية
حصلت في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت
فوجب النية الحقيقية في اول النهار م واما النفل فهو المشروع اصلا في غير رمضان كالفرض
في رمضان فتكفي النية في الاكثر م واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله
لا تستوعب اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته
العمر فيكفيه ظرفا حتى انه اى بعد العام الاول يكفي اداؤه بالاتفاق لكن عند ابي يوسف رح
يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا ش فيشبه المعيار م
وعند محمد رح يجب بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق
يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بل بينهما
فيه للحج مبتدأ وقال محمد رح لعدم الاتيان به في العمر اداء اجماعا على ان كل العمر وقته
كقضاء الصلوة والصوم وغيرهما وقال ابو يوسف رح وعليه الاتيان به اى يخرج لان
الحيوة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا ادرك العام القابل زال الشك فيقام مقام الاول بخلاف

بخلاف قضاء الصلوة والصوم فانه يجوز الى اليوم الثاني والثالث فيستوعب الايام كلها فان قيل لما تعين العام
الاول ينبغي ان لا يتادى فيه النفل قلنا انما عينا احتياطا احترازا عن الفوات وظهر ذلك في حق الاثم كما
لا في انه يبطل اختياره جهة التقصير في الاثم ش اى لما كان الحج فرض العمر كان الاول لا يتعين بالعام الاول
وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخره عن العام الاول ثم مات
ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان اختياره كان اختار جهة التقصير في الاثم بان ادرك
الوقت فلم يتوجه حجة الاسلام بل نوى النفل م واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار لكنه ليس معيارا فلا تنافي
لان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالكيل
ونحوه م فان نوى تطوعا هذا جواب الذي في قوله اذا كان هذا الوقت م وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعي رح يقع
عن الفرض اتفاقا كما عليه فان هذا اى التطوع وعليه حجة الاسلام م من السفه فيحمل عليه اى اداء النفل
يجري عن نية التطوع فبطلت نيته فيبقى النية المطلقة وهي كافية م على انه يصح باطلاق النية وبلا نية
كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يثبت بالاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق فيه فلانه
التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود ش جواب عن قوله كمن احرم عنه
اصحابه م بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر
بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول
فخر الاسلام ولكن كان مهما نقلته من اصول شمس الائمة م ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار
يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم
في سقر الاية ش اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما بالعبادات فهم مخاطبون
في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم
المسكين واما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما قال المص وهو قوله م اما في حق وجوب الاداء
فكذا عند العراقيين من مشايخنا لانه لو لم يجب لما يؤاخذ به على تركه اداء لان الكفر لا يصلح مخففا ولا لعدم
كونه غير معتقد برأسه الكفر ش جواب انكار وهو ان العبادة لما لم يعتقد بها مع الكفر لا يكون في حقه

الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يحتمل م لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة
لا عند مشايخ ديارنا يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين م لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله
الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث يريد منه ان فرضية الصلوات الخمس
مخصوصة بتقدير الاجابة وعلى تقدير عدم الاجابة لا فرضية اما عند القائلين بان التعليق بالشرط
يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لان الدليل على عدم
الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة م ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس باهل له
ويفهم سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر ش اى الامام شمس الائمة م ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسألة لكن
بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد
اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي رح فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا
وعند الشافعي رح مخاطب بها واستدل البعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء
خلافا للش بناء على ان الحبط يتعدد بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه اى على الحبط فاذا عدم
الحبط عدم صحة ما مضى م فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الحبط باق فلا
يبطل الاداء واستدل البعض ومنهم العراقيون بان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان
فعلى ش فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان
عنده م والكل ضعيف اما الحجة على ضعف الاستدلال الاول فبقوله م لانه انما سقط القضاء عندنا
بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف سقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن
ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الاية واما الحجة على ضعف الاستدلال الثاني فبقوله م لان
المؤدى انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب الاداء لا محالة اى فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واما الحجة على ضعف التوزيع المذكور فبقوله م ولانهم مخاطبون
بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فنقول انهم مخاطبون بالايمان فقط [illegible]

ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال م والاستدلال الصحيح على المذهب انه لو نذر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم
لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادة فصل النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر ش والمراد
بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له
وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي وجود شرعي فان الشرع
يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري
اثره فذلك المعنى هو البيع حتى ان وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد
مع المحل يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الحكم عليه فثبت الوجود الشرعي م فيقتضي القبح لعينه
اتفاقا الا بدليل ان النهي لقبح غيره فحينئذ ان كان وصفا كالاول والا ان كان مجاورا كالحيض نحو ولا تقربوهن
حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم يوم النحر والبيع فعند الشافعي رح للقبح لعينه ثم القبيح لعينه هو كالاول
وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح وشرعي باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا
ش اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان القبح انما يثبت ضرورة ان النهي للقبح لا
ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره
فقبح عين المنهي عنه اما لقبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبيح لبعض اجزائه داخل في القبيح لعينه فاذا
كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا ان يدل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره
ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه
وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فهو ملحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل
على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان
عن الشرعيات فعند الشافعي رح هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره
وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم
كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا الشرعيات نظير بين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا
وعند الشافعي رح بين العبادات والمعاملات م وهو يقولون لا صحة لها اى للشرعيات م شرعا لانه يكون [illegible]

ولا يكون مشروعا مع النهي عنه اذ ادنى درجات المشروع عنه ان يجب وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح
وهو ينافي المشروعية ش اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة
اصلا يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة
لاصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبيح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل
عنده ايضا نعم وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ويسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الخلاف الاول
ويجيء الخلاف في هذا الفصل والدليل المذكور انه هي التي يدل على ما هو سبب الخلاف في الاول
وهو كون التصرف باطلا م قلنا حقيقة النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فينا بالامتناع عنه ويعاقب
بفعله والنهي عن المستحيل عبث ش هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة
وقد اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعي
فاجيب عن هذا بقوله م اما بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب مشروعية الى
نهي الراهب لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول ش تحقيقه انه اذا نهي عن
بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما الامر اللغوي وهو غير المعنى الشرعي الذي ذكرناه وهو قوله بعت
واشتريت ونحو ذلك وثانيهما هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان
كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات لان كانت المفسدة التي نهي لاجلها في نفس هذا القول
من حيث القول فلا نزاع في كونه باطلا الواقع ليس لانه القول لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو
وبعت هذا الدرهم بدرهمين فانه كان المنهي عنه غير هذا القول الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه
كونه تم ولا نزاع فيه حتى يبطل به ولما كان النهي عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي
للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارج وايضا اذا اطلق
الموضوع لغة وشرعا لابد ان يحمل اللفظ على المعنى الموضوع له الشرعي فيجب الامكان بالمعنى الشرعي
فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح
النهي عنه قلنا الشرع قد وضع لفظ انشاء البيع بحيث كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى

الى المحل لوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع
له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية
هذا النهي يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت ما هو منهي عنه وهو الانشاء فاذا تكلم به
يثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض م ولان النهي يدل على كونه
معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا
على وجه يبطل النهي ش قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي ان يكون المامور به حسنا قبل الامر والنهي
يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يحكم بثبوت المقتضى على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا لا يمكن وجوده شرعا و
والنهي عن المستحيل عبث م فيثبت على الوجه الذي ادعينا وهو القبيح لغيره م والبعض سلموا
ذلك في المعاملات لا في العبادات اصلا فلا يصح التلون في الصوم المنهي ش اعلم ان ابا
الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فذهب ان النهي يقتضي
البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبيح في المجاور كالصلاة في الارض المغصوبة
فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة م لانه لم يأت بالمامور به لان
المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة
باتيانه بعينه لاشتماله على المامور به فيجوز اشتماله على ما امر به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروع عام
يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح حرام ونحوها ش وانما قيد
بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا لذاته او مامورا به
بالوصف ومنهيا بالوصف او مامورا به بالذات ومنهيا بالعرض او بالعكس اما الاول فلا يصح
لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم ان القبيح لعينه
في نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد واما الحسن لعينه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا

حاصل الاعتراض الاول انه يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه
لا يجعل اتيانه ما هو اتيانه لتضاد الامر والنهي ١٢

اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثالث فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن في نفسه
فلا يتادى بما هو مامور به بالوضوء لانه حسن لغيره فلا يتادى به ما امر به من هذا القسم بل في الحقيقة لكن
لا يتادى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس اي يكون مامورا بالوضوء منهيا بالذات فيكون
باطلا لا يتادى به المامور به في النظم الثالث وهو المدعي ثم يرد عليه الاتحاد وهو انكم قد اخترعتم نوعا
من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون من باب الشرع بالراي فنقول في جوابه والمشروع ما يحتمل هذا النوع
اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة
اخرى كونه صحيحا مشروعا باصله لا بوصفه او بمجاوره والكل واحد فعلى هذا الاول وهو ان
النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح
لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم انه لم يدل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير
ان كان وصفا يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة يتبع الاركان
والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض به على الاصل وعنده الباطل والفاسد سواء
ش هذا هو الخلاف الاخر الذي وعد ذكره وهو مبني على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في النهي عنده
البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة والضرورة مقتصرة عليها اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح لمجاوره كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم
فلا ضرورة في انه لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف
المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل في كل منهي عنه اذا كان مشروعا بقاؤه ووجوده وصحته
شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة ... فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه ...
اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط
كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يكن
الضرورة قائمة فيجري النهي على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا م وذكر

وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية فهذه كلها صحيحة باصلها لا بوصفها الذي به
فاسدا م كم صح النذر به اي مع ان صوم الايام المنهية فلم صح النذر بهم لانه طاعة ومعصية غير ...
ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الشرع واما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لانه
النذر ذكره لا فعله م فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية م واما الصلوة في الاوقات
المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فلو جب نقصانا فلا يتادى به الكامل الا سبيلها
ثم لو بقيت نفلا ففسد بالشروع فيها بخلاف الصوم ش اعلم ان الوقت للصلوة ظرف لها وسبب يلزم التي
بينهما فاذا كان الوقت ناقصا لا يتادى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى ناقصا كما في اداء العصر وقت الطرف لا معيار فيكون تعلقه بالصلوة تعلق المجاورة لا تعلق
الوصفية فلا يكون الفساد الا بموجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم عبادة مقدرة بالوقت
فيكون كالوصف فافساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل حتى لو شرع في الصلوة
في الاوقات المنهية يجب عليه تمامه ولو افسد يجب قضاؤه اما اذا شرع في الصوم في الاوقات المنهية لا يجب
اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء م وان كان بمجاور يقتضي كراهته عندنا وعنده هذا الكلام
يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا واما قلنا عندنا وعنده لان على مذهب ابي الحسن الكرخي ان
النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي لقبح بمجاوره م كالصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اورد هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات م وان دل
على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا ش هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لغيره كالملاقيح
والمضامين فان الركن معدوم م فدل الدليل على انه مجاز عن النفي فيكون قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة
وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الفحول وقد نهي عنه في الحديث اي عن بيع المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا
ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع
ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم ان ... مشكلات

هذا الفصل التفرقة بين جزء ووصف والمجاور بكل واحد من الثلثة اما ان يصدق على ذلك المنهى عنه او لم يصدق
فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة
واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم الخارجي وهو
اما ان يصدق على الملزوم كحسن الجهاد او اعلاء كلمة الله وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما
ان لا يصدق كالثمن فانه كلما وجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس كون البيع لازما لا
الى البيع لا حق احلي فجرى مجرى الالات كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه في الجملة
وهو اما صادق على المنهي كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون
البيع وايضا على العكس اذ يجري البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر
بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج
فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع او في نية القطع لكن لم يوجد
القطع واذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربوا فانه فضل خال
عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فلا يكون شرطا في العقد كان لازما للمعقود عليه خاليا عن العوض لان الدرهم
لا يصلح عوضا الا بمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدم وانه فضيلة العدل فلم يوجد المبادلة في
الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان وصفا ونقض ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال وقد وجد
لكن لم توجد المبادلة التامة فحصل المبادلة اصلا دون وصفا وهو كونها تامة واما البيع بالشرط فكالربوا
لان الشرط امر زائد واما البيع بالخمر فلان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن
غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الادوات والالات التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن
المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوصف
كالنوم ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان
الغير ليس من الصلوة بل انما هو من الحصول فان كل جسم يتمكن في حيز يشغل مكان الغير وبين الصلوة
ملازمة اتفاقية واما البيع الفاسد فانها اوجبت للملك لا للمس واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره

ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية م وكذا النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه
السلام لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه نفي لا نهي وكلامنا في النهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي
ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب بقوله م وانما ثبت النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله م
ولانه وضع للحل فلا ينعقد فاسدا كالبيع وضع للملك والحل تابع لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يقبل الحل
اصلا كالامة المجوسية والعبد ش اي كما علم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف ان النهي يوجب
والنكاح عقد موضوع للحل فلا انفصال عنه او منع له وهو الحل يكون باطلا لا البيع لانه وضع للملك
لا للحل بل يكون شرعا ويثبت في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عن الحل
لا يبطل البيع م فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا
يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب
النعمة ش ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان
الطلاق في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله م ولا يلزم ان
الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب يثبت بسبب لا في حكم زاجر فان
هذا يعتمد حرمة سببه ش في حل جواب الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذ الفريد الدليل على
ان القبيح المجاور في الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا
هو مطلوب من السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر م قلنا الزنا
لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب
كالوطي ش تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب حرمة
لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه حرمته الى اطرافه اي فروعه واصوله كامهات
الزوجة ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد
مقام الولد في ايجاب حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو
الوطء وهو واقع فجعلنا موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاته بل بنسبته الولد م وما يعمل

بالخلفية يعتبر في محل صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اي لما جعل الوطء موجبا
لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف صفة الاصل لا صفة
الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفة التراب بل صفة الماء وهي الطهورية فكذا
هنهنا لا يعتبر صفة الوطء وهي الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة م والملك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص
واحد ش هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب تقريره ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا
بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج عن
ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم
ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لانم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز
فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله
م والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل
حقه ش اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا
يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو
قوله م او هو في مقابلة ملك اليد فلا كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال
المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله م واما الاستيلاء فانما لم يعصمه لان العصمة عن
ثابتة في زعمهم او ثابتة ما دام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا ش اما في حق الاحكام
فلا حتى يكون اثما مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله م وسفر المعصية قبيح بمجاوره عما
بينا **فصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح ان الامر بالشيء
بالامر يحكم فان فوت عدم الحق بالنهي يحرم وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهة الضد النهي يكون سنة موكدة
ش يعني اذا امر بالشيء فضده ذكر الشيخ ان فوت الحق بالامر فعل الضد يكون حراما وان لم يفوت
يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشيء فضده ان فوت الحق بالنهي فعل الضد يكون واجبا

وان لم يكن مفوتا فعله يكون سنة موكدة فالحاصل ان وجد شرط التناقض بين الضدين فوجوب
احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر م لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا
من حيث يفوت الحق فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي وان لم يفوت الحق فعلى ان يكون
سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي ش فان قيل ان النهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة لما موجب
الضد فيكون سنة موكدة م فتحريم تم لا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر
بالتربص يقتضي حرمة التزوج فمحرم ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجزي
التداخل في العدة بخلاف الصوم فان الكف ركن فيه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم
قام لا تبطل لكنه يكره وتحريم لما نهى عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد
عند ابي يوسف لانه لا يفوت الحق حتى اعاده على الطاهر وعندنا يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل
هو فرض فالتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا ش هذه مسائل تفريعها على ما
ذكرنا من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انما تستهل لكل عسير والله اعلم
م الركن الثاني في السنة وهي يطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله والحديث مختص بقوله واقسام النظم
ذكرنا في الكتاب ش كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وانما بحثنا
في بيان الاتصال بالرسول فنبحث في امور في كيفية الاتصال والانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع
والضبط والتبليغ والطعن **فصل** في الاتصال بخبر ليكون ان يكون راويه في كل عهد قوما لا يحصى
عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول
او لا يصير بل راويه احاد والاول متواتر والثاني كالمشهور والثالث خبر الواحد فلم يعتبر فيه العدد الا
اذا لم يصل حد التواتر والاول يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبائعهم
واماكنهم مما لا يحتمل عقلا والثاني علم طمانينة وعلم نظمية ان النفس تطمئن بتيقنه لو تامل لحق الناس
علم انه لا يستيقن كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع العلم عن غفلة عن التامل لان يكون المواضعة بناء
على ان الآحاد الاول وانما يوجب ش اي الخبر المشهور م ذلك اي علم طمانينة لا علم لان نداء كان

في الاول خبر واحد لكن اصحاب الرسول لم يتهموا بمواضعة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فافاد
ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب
العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف
ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجابه العمل
فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة يقع على واحد فصاعدا
ولان الرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الافاق ولانا
في احكام الاخرة لا نوجب الاعتقاد فهو مقبول ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح
الصدق ولنا هذه الدلائل ثم لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والمشهور انه لا يوجب اليقين وان
في احكام الاخرة فمنها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل نوع ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو
عمل فيقبل خبر الواحد فيه وانظر لانه يجب على الخصم بيننا باحكام الاخرة بل يكفيه كل الاعتقاد كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة ش اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم م وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم وحديثه
يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه فيرد به يقينا بالرأي الحجة
في شك في القياس العلة المجمع وهي الاولى وانه اذا ثبت انه هذا علة لم يكن انه يكون في الوصف مانع او
لخصوصية الاول او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف
قياسا او وافق قياسا اخر لكن ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي
وذكر لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذكر مثل حديث المصراة وهو ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة
فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة
شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح

من كل وجه لانه تقويم ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والاجماع واما المجهول فان
روى عنه السلف وشهدوا بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل
فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان
وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بنت واشق مات عنها هلال بن مرة ولم يسم لها مهرا وما دخل
فقضى لها عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنهما ش وقال ما
نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب … محتبيا فاذا اراد
البول على عقبيه هذا البيان قلة احتياطه الا ان حيث … هو البول وهذا طعن في عدالته م
وقد رده بعض الثقات كابن مسعود … ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان
الموت كالدخول ش بدليل ايجاب العدة في الموت م ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس عنده وان رد الكل
فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده
عمر وغيره من الصحابة رضي الله عنهم ش وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت
ام كذبت احفظت ام نسيت قال … فيه اراد بالكتاب والسنة القياس لانه ثبت بهما … قال الله تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس … وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد
بالسنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت النبي عليه السلام انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة
م وان لم يظهر حديثه في السلف لكن لم يرد جاز العمل به في زمان ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب ش قال عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين
يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرون الاول الصحابة رضي الله عنهم والثاني التابعون والثالث تبع التابعين م
اما بعد القرون الثالث فلا لغلبة الكذب فلا بد من معرفة الضابط العدالة وعندهما لا يقبل هذا
لاختلاف العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما
العقل فيعتبر منه كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما ياتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط
فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله …

الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية ش شرط ضابط السماع احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى
صدر من الكلام ويخفى على المتكلم مجيئه ليعيده وهو يزعم انه قد فهمه فلا يستعيده وفهم المعنى ش بالنصب عطف
على حق السماع في قوله شرط ضابط السماع ههنا لا في القرآن لان المعتبر في نقل نظمه فلهذا يبالغ
حفظه عادة بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بالغ في حفظه كانت كافية ولانه محفوظ بقوله
تع وانا له لحافظون والاثبات ش بالنصب ايضا عطف على ذلك م احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ
فيتقصر في مراقبة بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي
متفاوتة ونقصانها لا يستقيم كالامر في علو لا يكون الا في النبي فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة
الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فمن ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على
الصغيرة فكذا اما ان ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتتم العدالة وخبر شهادة الفاسق [illegible] كانت مردودة
لكن خبر المجهول يقبل عنده لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام فانما شرط لان
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فترد قوله في امور
الدين وهو التصديق والاقرار وهو نوعان ظاهر يثبت بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام
فلهذا قلنا ان الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه ش اي لا يبنى الا [illegible]
بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف فالمراد بالاستيصاف في قوله ان يذكر صفات الله
[illegible] على الايمان ما هو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء
يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمن ويسأله اهو كذا اي
ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمانه م وهذا هو المراد [illegible]
فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تائبا
بخلاف الشهادة في حقوق العباد فانه يحتاج الى التمييز زائدا ينعدم بالعمى والى الولاية كاملا ينعدم بالرق
وتنقص بالانوثة ش فان الشهادة والقضاء ولاية لان الشاهد [illegible] القاضي على المشهود عليه والمقضي عليه [illegible]

الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا م وهذا اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فانه لا يلزم به اي بالنقل
لا يلزم الناقل الى شيء بل بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع م ولانه يلزم به الحكم
ثم يتعدى منه م الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه م ولا يشترط
لمثل الولاية اي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد وبالتزام الشاهد حكمه
كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير فلا يكون ولاية
على الغير اذ ليس الزاما على الغير قصدا فلهذا تقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان م ورد
الشهادة ابدا من تمام الحد ش هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين قبول الشهادة
منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وانما [illegible] ولانه يقبل حديثهم بناء على عدالتهم
وقد ثبت عن اصحابه قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان

فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام م وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فالارسال
الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوي قال عليه السلام من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله عليه السلام والمرسل منقطع عن رسول الله عليه السلام من حيث الظاهر لعدم الاسناد
الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الدالة على قبول المراسيل م فمرسل الصحابي
مقبول بالاجماع ويحمل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي ره الا ان يثبت
اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب فاني وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي
يصح الرواية ش وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي ره م ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا
ولكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن به الكذب على الرسول عليه السلام
اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وجزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمل ولانا
بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا ترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل

مع بجهل ولا يعوم ما لم يجد من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما ذكرنا ويرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال
محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما
بالمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس ت ش بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله فنسب قوله لكونه
المعارضة م انه لم يجعل لها السكنى فقط واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين ت ش بالجر عطف على النصب ايضا لهذا المعنى كذا
الامثلة التي بالجر م فانه مخالف واستشهدوا شهيدين الآية وعند عدم الرجلين اوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ما
ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين ت ش فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد لقدم على المرأتين لما ان حضورها على القاضي ايسر عادة لعدم حرج
حضورها مجالس الحكام وذكر الطحاوي ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية م
وكحديث المراة ت ش بالجر عطف على ما تقدم وامارة لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب ظاهرا اولى من خاص خبر
الواحد ونصه ويحتمل ذكر هذا ولا يرد عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه السنة
على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب من جنس التمر يعارضه قوله التمر بالتمر
مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارضه اذا اختلف النوعان فبيعوا ت ش تحقيقه
ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فانه لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا
بمثل يدا بيد والفضل ربا لا يقال ان تمر كان الرطب والتمر يختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار
لاختلاف الصفة بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة ذكر قوله جيدها ورديها
سواء م واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان لاشتهر فيما في مثل هذه الحادثة
مما يحيل العقل ت ش فان قيل جعل هذا النوع من قسم المعارضة ولا معارضة فيه قلنا ان مثل هذا الحديث
يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه السلام او على ترك الصحابة التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضا
للدلائل الموجبة للتبليغ او الدلائل الدالة على عدم التهمة فيكون معارضة للقضية العقلية وهي لو

لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا م واما باعراض الصحابة عنه كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم
اختلفوا ولم يرجعوا اليه ت ش اما الثاني فهو الذي يكون الانقطاع بنقصان الناقل حصل الانقطاع
في حقيقة الدليل لان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا وانما يكون الانقطاع لنقصان الناقل والاول
على اربعة اوجه لانه اما ان يكون معارضا للكتاب او للسنة المشهورة او يكون شاذا في البلوى العام او باعراض
الصحابي عنه فانه معارض للاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع
الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة
اما القسم الاول فلقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه
على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه وذلك هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه
ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام
لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل واما القسم الثاني فلانه لما كان
الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال م فخبر
الذي في الصدر الاول كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق ت ش بالجر عطف على خبر المستور في العتوة وسيأتي معناه
في فصل العوارض م والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لانه غالب حالة التيقظ والمساهل
اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وصاحب الهوى اي لا يقبل روايتهم للشرائط
المذكورة ت ش اي لفوات الشرائط المذكورة في الراوي فصل م في محل الخبر اي الحادثة التي ورد
فيها الخبر م وهي اما حقوق الله تعالى وهي اما العبادات او العقوبات والاولى يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا ت ش اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط
المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم يستدرك عنه م فكذا تقبلهم
كم اذا اخبر الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته م امر يستقيم تلقيه
من جهة العدل لكن الامر الخفي في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عنده فلا يشترط العدالة بل يرجح
بالتحري فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقطا الاعتبار فوجب انضمام التحري به بخلاف امر الحادثة

فان الذين يلقنون ليس هم العلماء الا تبعا فلا حرج اذ لم يعتبر قبول الفسقة ومستوريهم في الاحاديث
فلا اعتبار لاحاديثهم اصلا م واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا اي لا يقبل
في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قولهم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق
فانه يوجب التحري م والثاني اي العقوبات م كذلك عند ابي يوسف اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة
م لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات فلا يثبت العقوبات بدلالة النص ش والثابت
بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي يعني
قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب فهو قطعي فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه
الرتبة م وعندنا لا لمكان الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان
القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فانها لما دون المتواتر خبر
الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس
فلا يقاس ثبوتها بحديث غيرها من اخبار الواحد على ثبوتها بالبينة م واما حقوق العباد فيثبت بحديث غيره
الواحد بالشرائط واما ثبوتها بالخبر يكون في معنى الشهادة فيما فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والولاية ش فلا تقبل شهادة الصبي والعبد م والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع
لا يمكن كشهادة القابلة م مع سائر شرائط الرواية ش في حقوق العباد ولانه فيه معنى الالزام
فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بعد النظر بهذا القسم ش اي لحكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير
والتلبيس م ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسائل في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع والاذن
م يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام
فيه وللضرورة اللازمة هنا ش فان اشتراط العدالة في هذه الامور في غاية الحرج لان الانسان قل ما يبعث
الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة الا لجلال الغير
م بخلاف الطهارة والنجاسة فان فيه ضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل ان
في النجاسة ان هذا امر يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الفرق حاصل في كل خبر من غير العدل في

في الطهارة والنجاسة لم يذكر فيها ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة
لازمة فلم يقبل خبر غير العدل ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبلنا ههنا مطلقا م وما فيه الزام من وجه
دون وجه كعزل الوكيل فان فيه الزام من حيث انه ابطال عمل الوكيل في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه
م وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل م وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث الايجاب الزام
التزويج في المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه متمكن من فسخ هذا الانكاح ليس بالزام
م فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبره وان كان غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما العدد او العدالة بعد
وجود سائر الشرائط ش انما فرق بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقومان مقام
الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط بشرائط الاخبار من العدالة وكون ما في الوكيل والرسول
بخلاف الفضولي وايضا فلا يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كنت وكيلا فلانا او ارسلني اليك لتقول
كذا وكذا واما المخبر الكاذبة من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب بلزوم الضرر
في الدين اشد م وفيه م رعاية الشريعة الالتزام وعدم الالتزام فصل في كيفية السماع والضبط
والتبليغ اما السماع فنوع العزيمة في الباب فهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول هو كما قرأت
فيتبعهم النوع الاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة ان ذلك لحق نبيه عليه السلام
فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرئ
التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا يكون المحافظة الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام
الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي
الاخريين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف كما ان في كتاب القاضي الى القاضي لما ان امر السنة امر عظيم مما لا يساهل فيه وفي تصحيح الاجازة
من غير علم فيه فتح باب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتبع به الصحيح
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا
الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا راى الخط يذكر الحادثة وامام ... عزيمة ...

وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خط هو او رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل
عند ابي حنيفة اصلا وعند ابي يوسف ان كان في يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء لانه
عن التغيير مصون وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا
معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد
يقبل وعند محمد يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بغير شك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده
بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول فيه وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول
فان ضم الى جماعة لا يتوهم التزوير منهم مثل النسابة يقبل وعن محمد ... النسبة القائمة
ان يذكر الاب والجد واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله امرأ اي نعم الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند
عامة العلماء يجوز ولكن الاولى هو الاداء والتبرك بلفظه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اذا
ضبط المعنى ونسي اللفظ فالرخصة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع ش اي الحديث في النقل
بالمعنى انواع م فان كان محكما يجوز للعالم باللغة وان كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص
او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وان كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم
لا يجوز لانه في الاول ش اي في المشترك م ان امكن التاويل فتاويله لا يصير حجة على غيره
وفي الثاني والثالث ش اي المجمل والمتشابه م لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع
الكلم م لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته بمعان يقصر عنها عقول غيره **فصل** في الطعن وهو اما من
الراوي او من غيره والاول اما ان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت اخيها عبد الرحمن وهو غائب
وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع
يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لم يعلم التاريخ لا يجرح وان كان عمل
محتملا فانه حمل عليه بطريق التاويل لا يجرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه

وهو لا يقتل المرتدة واما بانكار المروي عنه صريحا كحديث ايما امراة نكحت رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عائشة رض وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين روي ان النبي
عليه السلام صلى احدى العشاء ثم سلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله عليه السلام
اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على
القوم وفيهم ابو بكر وعمر رض فقال احق ما قال ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل
روايتهما عنه مع انكاره وفي ذي اليدين كلام الناسي لا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام
في الصلوة ولا يحمل على نسيانه اي النبي عليه السلام اولى من تكذيب الثقة الآخر وعنده يكون جرحا عند ابي يوسف لان
عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت ... فلم يقبل عمر ش قال كنا في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر
عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمارا لو
لم يحك حضور عمر في تلك القضية لقبل عمر رض لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى
حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبان ان الراوي اذا نقل عن رجل حديثا وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل
البخاري في صحيحه عن شقيق قال كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم تسمع قول
عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت فتمعكت بالصعيد فاتينا
رسول الله عليه السلام فاخبرناه فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال
عبد الله فلم ير عمر لم يقنع بقول عمار وهذا نوع خلاف من ان شاهدين شهدا على قاضي انه قضى
بهذا ولم يتذكر القاضي والثاني ان كان من الصحابي فيما لا يحتمل الخفا يكون جرحا كحديث البكر بالبكر
جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رض ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل
الخفا لا يكون جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من الحوادث
النادرة فيحمل على الخفا عنه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا
فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة والعصبية

فصل

يكون حرجا وان لم يكن فما لم يبطل شرعا فقد كون في اصول البزدوي فان اردت فعليك بالمطالعة فيه
في افعاله عليه السلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ومنها غير المقتدى به وهو ما يختص
به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعلها من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فعل المطلق
يجب التوقف عند البعض للجهل بصفته والكرخي التابعة الاباحة على تلك الصفة وعند البعض
يلزمنا اتباعه لقوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره اى فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن
وهو الاباحة لكن لا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا
اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تع لابراهيم اني جاعلك للناس اماما
وذكر سبب التخصيص والمخصوص به نادر **فصل** في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلثة الاول
ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما
وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال صلى الله عليه السلام ان روح القدس نفث في
روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب ش الروع القلب وهذا
يسمى خاطر الملك والثالث ما يبدو لقلبه بلا شبهة بالهام الله تع بان اراه بنور من عنده كما قال
لتحكم بين الناس بما اراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره
واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما
الرأي وهو محتمل للخطأ فلا يكون حظه للنبي عليه السلام لقوله تع ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له
العمل بهما والمختار عندنا انه مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار
لقوله تع فاعتبروا ولحكم داود وسليمان بالرأي في نفش غنم القوم ش نفشت الابل والغنم
نفوشا اى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا
عند داود عليه السلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة سنة غير
هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها ويدفع الحرث الى ارباب الشاء يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم افسد ثم يترادان فقال داود

داود عليه السلام القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع
بالغنم فسلمت الى المجني عليه كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع
بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملكه عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان
يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين
فقضيته الحديث روى ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك
على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله تع احق ان يقبل م ولقوله ارايت لو تمضمضت الحديث روى
ان عمر رض سأل النبي عليه السلام عن قبلة الصائم فقال عليه السلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته
كان يضركم لكن يحتمل في الحديثين انه عليه السلام علمه بالوحي ثم بينه بطريق القياس لكونه
موافقا للعقل ليكون اقرب الى فهم السامع ولانه يسبق الناس في العلم وانه لا يحتمل الخطأ
ان يخفى عليه معاني النص ش والمراد به العلل وانه لا يحتمل القرار على الخطأ ولانه شاور اصحابه
في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر ش روى ان رسول الله عليه
السلام اتى يوم البدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر
فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وقال
عمر كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله تع اغناك عن
الفداء مكني عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان نسيب لي فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول
الله عليه السلام برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فنزل عليه حتى نزل قوله تع لولا كتاب من الله سبق
لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو ان لا يعاقب احد بالخطأ
وكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا في استبقائهم رجاء اسلامهم ثم توبتهم وان
فداهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام [illegible]
لشوكتهم ولما نزلت هذه الاية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ولهذه الاية تأويل

آخر نذكره في كتاب الاجتهاد لنا الشيخ م ومنه ذلك كثير اي مثل ما اخذ رسول الله عليه السلام برأي
الصحابة كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله عليه السلام اراد يوم
الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة
فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن
وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى
فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية لا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام اني رأيت العرب
قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرف عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح
اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف م واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى
لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء ش اي الوحي الباطن
وهو القياس يحتمل الخطأ حال الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء
والوحي الظاهر لا يحتمل الخطأ اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى م ومدة الانتظار ما يرجو
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم
العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله م وانه نوع
اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم الاظهر بالاجتهاد م وحيا لا نطقا
عن الهوى وهذا جواب التمسك على المذهب الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع
من قبلنا ان تثبت منافية يقوم الدليل على النسخ عند البعض تلزمنا فبهداهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه وعند البعض لا تلزم لقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع الخاصة
الخصوص الا بدليل كما كان في الكل وما ذكروا ش وهو قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين
يديه م فحكم في اصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا بقصص ثم اورثنا الكتاب
الوصايا الاية ش والاثر يصير ملكا للوارث مختصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه السلام م ولقوله
عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في جميع ما الشرع

قوله عن قوس واحدة [illegible] اتفاقهم على عداوتكم [illegible]

الفسخ ليسمى تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل** في التقليد التقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا
مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرها ش وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
م فعند الكرخي لا يجب الا فيما لم يرفع لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء وهو
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب وعند اهل السنة رضي الله عنهم م وعند ابي
سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اقوى لانهم شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك
بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب فانه منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشترك والمجتهد
يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا ش اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ
بقولهم م وفي البعض اي بعض المواضع م بان نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد م فنجتهد كما اجتهدوا
وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم م وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين
يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانهم بتسليمهم
اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه في شهادة الحسن وكان من مذهبه عدم قبول شهادة الولد لوالده وابي
عباس رضي الله عنه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان من مذهبه انه يجب عليه مائة ابل الا انه رجع
الى فتوى مسروق وقال ان تذبح شاة **باب البيان** وهو ما يظهر به البيان وهو اظهار المراد وهو
اما بالمنطوق او بغيره الاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير وهو البيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية
والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن اكد بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل فالثاني
بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه
بغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف

بالاطلاق وهل يجوز تأخيره عن الخطاب في التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا بخصوص نعم لانه
علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس في قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث
ش جاء روايتين احديهما اذا حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا
لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة م فظهر بهذا انه
لما جاء في كتاب الله ثم وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فنقول الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير
الجميع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط ش اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد في الحكم على
تقدير وهو ساكت عن غيره م واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح متراخيا وعندنا لا
بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا م له قصة البقرة اعني قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
ثم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة م وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك م وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم نزلت الاية
لما نزلت الاية قال ابن الزبعرى لرسول الله عليه السلام انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا
عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه السلام بل عبدوا الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا والمسيح
والملائكة م خصتا متراخيا اي خص الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله واهلك في قوله انكم وما تعبدون
م بقوله ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة
نسخ الاطلاق لانه في الاول كان يجوز ذبح اي بقرة شاءوا ثم نسخ هنا وان الاهل لم يتناول الابن لانه
من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولهذا لم يستثن بقوله الا من سبق فانه اريد بالاهل الاهل
قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد
الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع ش كحقيقة لان الاهل لا يخلو اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل
قرابة فان اريد الاول فلا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء فهو الا من سبق عليه القول على هذا منقطع

منقطع وقوله انه ليس من اهلك ليكون تخصيصا لتناول الاهل الابن الكافر فلم لا يريد انه اي الاهل ذات قرابة
الابن لم يستثن الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه
ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول وعد الله باهلاك الكفار م وقوله وما
تعبدون لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير العقلاء م وانما اورده تعنتا بالمجاز والتغليب
فقال الله تعالى ان الذين سبقت لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وما هو
تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده
بيان تفسير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح
متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا لموجبه اقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص
والاستثناء بناء على ان العام يحتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده ثم الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من
اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير فيجب ان لا يجوز الا موصولا م فصل في الاستثناء
وهو مشتق من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي يتوجه اليه اعلم ان بعض العلماء قسموا
الاستثناء الى المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنهم لم يفعلوا ذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل
وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم يجعل المنقطع قسما منه كما اورده في ذنابة الاستثناء الحقيقي
م وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام في متعلق
بالدخول وقوله بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق م بالا واخواتها يتعلق بالمنع وفيه احتراز
عن سائر التخصيصات وهذا تعريف فيه تعرضت وهو اجود مما ذكر في التقويم لانهم قالوا هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد به حقيقة الاخراج ففيه تصور الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام
الشارع او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام
الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث تناول صدر الكلام المستثنى من صدر
الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج
غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا

مستعمل في الحدود والتعريف الذي ذكرته اولى م قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لولاه
لشمل الكل ومع ذكره بيان لمعنى الكلام لانه بين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض
لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله في نحو قوله له علي عشرة الا ثلثة لا بحث اما ان يطلق العشرة على السبعة
في قوله الا ثلثة يكون بيانا لان هذا هو كما قال البعض على مقتضى ما فيكون كالتخصيص بالمستقل ش في ان كلا منهما
يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض
الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا
هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص في
المذهب وهو ان العشرة يراد بها السبعة وهو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عندنا نفي يمنع الحكم بطريق المعارضة
مثل دليل الخصوص وهو المراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلنا ان مرادهم بالمنع
بطريق المعارضة هذا المذهب للذي ذكرنا في الجواب عن ان الاجماع على ان العدد صريح لا يقع على غيره ولا يحتمل
الا لايجوز ان يستعمل في الفاجلا دليل الخصوص لا مشتركة اذا خصص منه جمع كان الاسم واقعا على الباقي
بلا خلاف وهذا الكلام نص على انه جوز عن هو من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة م او اطلق العشرة على
عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم وهذا انما قد ظهر انكار بعد الاقرار ولا ظنه من احد او قبل ثم
حكم على الباقي او اطلق عشرة ولا الاعلى السبعة فكانه قال علي سبعة فحصل ثلثة مذاهب على هذين ش
اي على المذهبين الاخيرين م يكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام م بعد الثنيا اي المستثنى
في كلامه علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكان
تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على الاخرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير
فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم
من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا
على الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات م الا ان على المذهب الاخير يكون ضياء اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص
بالعلم في غير العدد كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد ش لا جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء

على كليهما تكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عددا يكون له
على عشرة الا ثلثة فكانه قال له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص
بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عدد كجاءني القوم الا زيدا فانه كقوله جاءني القوم غير زيد فيكون
في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه كان قوله غير زيد
صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عدد بين العدد وغيره م وعلى المذهب الحق الذي هذا
المذهب الحق هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب لا يدل على
كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداهما م لانه ذكر المجموع
اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي فيبقى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد
على الاول اي على المذهب الاخير لم يكن اثباتا ونفيا بالمنطوق ش اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين
احديهما مثبتة والاخرى منفية فالاثبات والنفي يكون بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون
كالتخصيص بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداه عندنا وعند البعض يكون دلالته
بطريق المفهوم فعلى المذهب الحق يكون الكون هذا فلا دلالة على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
حجة اي حجة المذهب الاول م ان وجه التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما اعدام
التكلم الموجود فلا واجماعهم ش اي اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم
عدم حكمه في البعض شايع م على انه من النفي اثبات وبالعكس اي لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا
تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف
او التسلسل ش هذا دليل اورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الحق وهو المذهب عنده
ولما وجدنا في بعض اورده على طريق الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد في العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان
المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى منه

النصف فعلم ان المراد بالجارية ثم نصفها بل ربعها والحق وحينئذ يستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع
مستثنى فيه بحكاية ما اورده ابن الحاجب والحق انه داخل بيانه وحقه م قلنا هو بيان ان المراد
هو البعض لان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد
هو البعض لان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون
استثناء النصف من الكل م والجواب عن الدليل على المذهب الحق قلنا م ان العشرة هنا جواب عن ارادة
وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع م لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يكون
ارادة البعض بالاستثناء مما لا يجوز بالتخصيص ولو صح مجازا فلا اقل وقولهم هو من الاثبات نفي و
وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا
صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور فلو كان نفيا واثباتا يلزم صحة صلوة بطهور ثابتة فيصح
كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد ش وقولهم هو من الاثبات نفي
جواب عن قوله واجماعهم وقوله ولم يحكم على راي على المستثنى وانا حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا
للذهب الحق لما هو المذهب الاخير من المستثنى غير محكوم لا بالنفي ولا بالاثبات وجب حمله على اطلاق
الاخص على الاعم لان الحكم على نقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة
الا بطهور تكلم بالباقي بعد الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس هو نفيا ولا اثباتا لانه تقدير
لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية من صلوة ملصقة
بطهور ثابتة وصلوة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما ذكرنا في فصل
العام فيصير كقولنا كل صلوة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور
موجود لا يكون الصلوة جائزة صدر الكلام يفيد السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة
غير جائز ثم الاستثناء يتعلق بكل واحد واحد فالا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان
الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد
فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوة غير جائزة في حال الا حالة اقترانها

اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حالة اقترانها بالطهور فان
قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة
عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله لا صلوة عام في حكم
فيلزم عليكم فسادان احدهما ما ذكرتم انه يلزم انه كل صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم انه يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به وما يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فحاصله ان الاستثناء
من النفي اثباتا فيصير كقوله بعض الصلوة بطهور جائزة وهو صحيح قلنا المستثنى في كلا الصورتين اي في
قوله لا اجالس الا رجلا عالما وفي لا صلوة الا بطهور عام عندنا لكن الاستثناء من النفي اثبات في كليهما
لكنه في قوله لا اجالس الا رجلا عالما لا يحصل في كلمة شيء من افراد العام ومن ضرورته هذا ان يكون له مجالسة
كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور فيكون
بطهور لم يحكم ما على فيه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل عندنا
يجوز ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب القياس ان الفرق بين الشيئين في حكم بطريق الاستثناء
يدل على ان المستثنى فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عن الطهور لا يكون
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فيعم لعموم العلة م وفيما تقدم وما
كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب
اذن الشرع به ش ولا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ لا ان جهة حرمته ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا
يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجب الكفارة وهذا دليل تفرد بالمراد وهو اقوى دليل على
هذا المذهب وان تمسك بعض علماء الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع واراد به ان الكل الاول هو المتصل م و
واما كلمة التوحيد جواب عن قوله وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما م فان معظم الكفار
كانوا اشركوا في عقولهم وجود الاله ثابت فيسبق لنفي الغير ثم لا يلزم منه وجوده ثم اشارة على ان
اي على المذهب الحق ش وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانا قلنا ان وجوده ثم يثبت
على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون هذا دالا

ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما افاد شيئا م وضعفه على الاخير اي على المذهب الاخير
هو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده يثبت بطريق الفهم لان
وجود الواحد مثلا ثابت في مفهومه يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذكر لانه تفريع على
المذهب الثالث غير انه موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا
فلا دلالة للكلام على وجوده منطوقا ولا مفهوما م وما قيل عليه اي على المذهب الاخير
هذا دليل ما ذهب اليه ابن الحاجب في المذهب الاخير م انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلثة
اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل لم يعهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك م ومركب
اعرب جزؤه وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق
لمعنى السبعة مثلا فيكون بهذا وضعا كليا ش اي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه للكل اولا وضعا
كليا لا وضعا جزئيا ثم اعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع الاعلام ووضع كلي
كالاوضاع التصريفية والنحوية ففي الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب
من ثلث كلمات مع انه غير ممتنع نحو شاب قرناه وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة
العبد واللام والرحمن وفي الاوضاع الكلية لانم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلثة
كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فانه من لم يدخل الايجاز والاطناب به على ان يفيد معنى
الكلمة الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق
كل منهما تقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي صهيل وامثال ذلك كثيرة م وايضا
منقوض بنحو ابي عبد الله فانه مركب من ثلثة والاعراب في وسطه م وهذا المذهب هو المشهور
من علمائنا وبعضهم اي مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
م قالوا ان الاستثناء لغير العددي الثابت بحكم العرف اي الى المذهب الثالث وهو انه اخراج قبل
الحكم ثم حكم على الباقي م وقد قيل هذا قولهم في كلمة التوحيد انه اثبات الاله بالاشارة لانه على
الاخير كالتخصيص بالوصف فهم لا يقولون به بل يقولون الاستثناء بالغاية ش اعلم انهم لما

لم يصرحوا بهذا المذهب لكنهم قالوا في كلمة التوحيد انه اثبات الاله بطريق الاشارة فيفهم من
ذكر ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة
للسبعة وقد بين ان الاستثناء لغير العددي على هذا المذهب كالتخصيص فيصير كقوله لا اله غير الله
موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجوده
ثم بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون
ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لانه على الاول يكون
النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء لغير العددي هو الثاني
بحكم العرف م وهذا مناسب لما قال علماؤنا ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص بعض
منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من
الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة في غير العددي وهو الى الاخير
حتى قالوا في ان نكحت الا في المائة فكذا ولم يكن الا خمسا لا يحنث ش فعلى المذهب الثالث هو كقوله
ان نكحت فوق المائة فلا يشترط وجود المائة م ولو قال ليس علي عشرة الا عشرة لا يلزمه شيء ولو
قال ليس علي سبعة فيشترط في الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت ضمنا لانه
تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز وانما يجوز الا
لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا انه ينعقد الوكالة
ش استثناء منقطع اي لكن له ان ينعقد الوكالة م ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب
مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولا مفصولا لانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فابطله
على الخلاف بناء على الدليل الذي لمحمد ش وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء
الانكار وابو يوسف ذكر على الدليل الذي لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير نظرا الى الحقيقة
اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغيير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اصلا عند ابي يوسف فلا يصح

مسألة الاستثناء

هذا الاستثناء لا الدليل الذي ذكره في استثناء الا قرابين بل لانه استثناء من الكل لانه قد ذكر انه الا أن
يتم المقصود فالمقصود من الانكار فقط فلذلك استثناء الانكار منها هذا ما خطر بالبال م مسألة
الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فانه قيل تقسيم الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح
قولكم والثاني مجاز قلت ليس هذا تقسيم حقيقة بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما بطريق
الحقيقة والثاني بطريق المجاز م وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع
ووجهه ان المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لانه حكم الصدر اي
قذف فهو فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر م
اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا انه
صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين ليس مستثنى منه
بل المستثنى قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى والتائبون من الجملة التائبون
داخلون في المستثنى وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى وهو الفاسقون كما يقال القوم منطلقون
الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقين وقد ذكر في التقويم وجه كونه منقطعا
فافهم م ذكر في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى بالمعنى المذكور والمعنى
المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع
ما لا يخرج شيئا بعد الا فانها غير مخرجة بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرجة يتناول الامرين
احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن ذلك
الحكم ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله تعالى ولا تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف اي لا تجمع بين
الاختين الا ما قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو حرمة
الاجرام اي لكن ما سلف حكما آخر وهو انه معفو وحكم صدر الكلام انه من قذف فهو
فاسق وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن ذلك الحكم بل معناه انهم تابوا لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر م مسألة الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه بلفظه او بما يساويه كقوله

مسألة الاستثناء المستغرق

مسألة إذا تعقب الاستثناء

٨٢

نحو عبيدي احرار الا عبيدا او الا مماليكي لكن ان استثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكنه في الوجود
يساويه نحو عبيدي احرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم م مسألة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة
كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب للقرب واتصاله وانقطاعه عما
سواه ولانه توقف صدر الكلام بتضمنه فيقتصر بقدر الحاجة على ان الاشتراك في عطف
الجمل في الحكم في الاستثناء اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لانه
قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب ثم اولئك هم الفاسقون
جملة مستأنفة بلفظ الاخبار م اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في آية القذف
فعند الشافعي قوله ولا تقبلوا عطف على قوله فاجلدوهم حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد
وجعل اولئك هم الفاسقون عطفا على ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى
قوله ولا تقبلوا وقوله اولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل في آية القذف فاجلدوا وقوله ولا
تقبلوا وقوله اولئك هم الفاسقون فنحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ
الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا اولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى اولئك م ومن ثم بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة
والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد
يقع البيع على النصف بالف م لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد
بالف م ولو قال على اني بالخيار في نصفه يقع على النصف بحصته فكانه يدخل في البيع لفائدة
تعليق الحكم بجزئه ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع من الشيئين فصل في بيان التبديل
وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان
يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه وقال فيه الشارع علما بان
الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا لمحض المدة لحكم في حقه ولكان

الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته وانما يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا
بيان للاول في حقه لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا
لليهود فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم
اذ المراد ان الشرائع المتقدمة صحيح نسخ بشريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين
الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود
الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشريعة محمد عليه السلام واوجبا الرجوع
عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا فنحن نقول بان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما
ننسخ من آية ثم اما النقل ففي التورية تمسكوا بانه تأبدت ما دامت السموات والارض وادعوا نقل تواتر
ويدعون النقل عن موسى عليه السلام انه لا نسخ لشريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيح لوجود التحريف
واما العقل فلانه يوجب كون الشيء مامورا به منهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء اي حواء لم ينكره احد ثم نسخ في
غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب ولا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل
الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي كان غير معلوم لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب ان الاستصحاب
ليس بحجة عندهم لانه يلزم ان لا يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام حجة الا في وقت نزوله واما
بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يغير
واما بان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور
شي اعلم ان في الكلام اجمالا عن قولهم يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء
وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر لان الخصم
لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن حيوة النبي عليه
السلام حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعده وهو قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عليه السلام لانه
بوفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها قطعية موبدة

موبدة وقد تخلص بالي عن هذا النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب
يكون فيه عدم التغيير معلوما فانه اذا نزل على النبي عليه السلام حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد
علم انه لم يرد مغير اذ لو نزل لبينه النبي عليه السلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون
حجة قطعا وثانيهما ان لا يقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص
الاول لحكم موقتا الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول ولذا بنا عليه ما ذكر
في اول الفصل انه كان الشرع عالما بان الحكم الاول لم يوقت آه فلا يحتاج لدفع التعارض الى ذكر
ان يقول ان البقاء بالاستصحاب ثم وفيه اي في هذا حكم بالغ به وهو كالاحياء والاماتة وايجاد حسن الشيء
وقبحه في زمانه ثم او مطلقا كما علم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية شي مثل
وحدانية الله تعالى وامثالها ثم وما يجري مجريها كالاموعود فيه الاخبار عن الامور الماضية او الحالية
او المستقبلة نحو فسجد الملائكة ثم واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تابيد نصا
كقوله وجاعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع
التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت شي عطف على تابيد
في قوله اما ان لحقه تابيد ثم فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن
التابيد والتوقيت ثم فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف لا التمكن
من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لانه لا حق منه الفعل فقبل حصوله يكون بداء
ولنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لان الا
ان يكون الحق الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا شي اي في صورة يكون الحق الاعتقاد
والعمل الاعتقاد اولى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه فهو اي الاعتقاد م لا يحتمل السقوط
بخلاف العمل فان العمل يحتمل ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم من هذا
القبيل شي اي من قبيل النسخ قبل العمل م عند البعض وعند البعض ليس بنسخ لانه الا الابتلاء

نسخ الا ان الاختلاف لا يكون في الامر بتقرير الاصل على ما كان م وانما امر بذبح الولد ابتلاء على الوالد
فان قيل الامر بالفعل حسن الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على من ذهب بعضهم ان ذبح ابراهيم ليس بنسخ
قلنا لما قام الفدى مقامه عادت حرمته الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما يأتي
ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون نسخا بالسنة لانه مستبد ببيان الشرايع وان
كان بعده فلا نسخ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة او الكتاب بالسنة او العكس
او العكس ش قال لا ارتفع في بعض الاخيرين بقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ
الكتاب بالسنة وهو ضعيف لانه حدث فهم الكتاب م وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله عليه السلام اذا
روي لكم عني حديث فاعرضوا الحديث او لقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا
روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق فاقبلوه وان خالف فردوه م ولانه ان نسخ الكتاب
بالسنة للطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه
فالتعارض بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا ش اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة م بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين او الآية قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف م بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن في البيوت
قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت
حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا م نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
لكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله
لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث اذ في الآية فوض البيان تعالى بنفسه بيان حق كل منهم والاسناد
انتهى بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث ش ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله م ولان عمر رضي قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب
الله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب ش نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما [illegible] كان هذا مما يتلى في كتاب الله فنسخ تلاوته وبقي حكمه [illegible] فبطل ما احتج به بعض

بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب [illegible] يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال م وحجة
انه عليه السلام حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول
ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان كان بالسنة نسخ بالكتاب ش ثم اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة يتوجه
الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او السنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر
هذا بالكتاب او بالسنة اجماعا ثم نسخ هذا بالكتاب في بعض قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب
متيقن به واما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضي دليل على نسخ الكتاب
بالسنة بعد قوله م وقالت عائشة رضي ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون
الناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد م ولانه بعث مبينا فجاز ان يبين مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو
ويكون ذلك بوحي الله تعالى بوحي متلو مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله ان يجري فيما يرجع الى مصالح
دون النظم وان سلم هذا لكن انما تنسخ حكم لا النظم وهما في الحكم مثلان ش اي لا نسلم ان المراد بخير مثله خيرية
النظم فانا لا ننسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل ننسخ حكمه والكتاب والسنة
في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب يرجح في النظم فان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة في الصلوة ويكون
م والمراد من تلقاء نفسي لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى اي لم انسخ الكتاب من تلقاء نفسي وهذا جواب قوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي م وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله اذا اشكل تاريخه او لم يعلم
في الصحة يجب نسخ به الكتاب بدلالة اشتقاق الحديث وهو قوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي م
وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فانه نسخ [illegible] ان الحكم غير
ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام و
تعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة ش كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة قول عائشة رضي ما قبض عليه السلام حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء
منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام م ونسخ
السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث [illegible] ويكون الناسخ

اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام ش كل من حال الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
وعند البعض لا يصح الا بالمثل او بالاخف ثم ناسخ بخير الدية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل
الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث
انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما ش اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور م والمنسوخ
فهو اما الحكم والتلاوة معا فالواو قد يرفعان بموت العلماء في صحف او بنسيانه كصحف ابراهيم عليه السلام
وانه كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته
فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان
النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظايره
كثيرة ش كوصية الوالدين في سورة البقرة فنسخ حكمها م ونسخ قراءة ابن مسعود رضي فصيام ثلثة ايام متتابعات
مع بقاء حكمه ولان حكمه اي حكم النص م فتعلق احدهما يتعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة
وحرمة للجنب والحايض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصفا الحكم عطف على قوله واما الحكم فقط واما
التلاوة فقط م نعم اختلفوا في ان الزيادة على النص نسخ ام لا وقد ذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة
مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرتفع به مفهوم المخالفة كما قالوا في المعلوفة زكوة بعد قوله
في السائمة زكوة ومر نسخ عندنا ش اي الزيادة على النص نسخ عندنا م وكذلك القسم الثالث اذ لا يعمل بالمفهوم
اي مفهوم المخالفة اعلم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة جزء او بزيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر خلافا في كل واحد من هذه الثلثة وعندنا الزيادة نسخ عند الحنفي
ثم قال وكذلك القسم الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة رح بناء على انه لا يعمل بمفهوم
المخالفة م وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غير الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل
الزيادة كان الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وتعيين عشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثلثة بعد ما كان في الاثنين
كالشاهد واليمين ش كما في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين ورجل وامرأتين فزاد الشافعي رح امرا ثالثا
وهو الشاهد مع اليمين م لكن الاخيرين ليسا تفتينا على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد هنا ثلثة

والتخيير بين

امثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتى به كما هو قبل الزيادة
كان الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير
فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة كان الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير
لان في هاتين الصورتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يكون الاعادة م وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان
نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول ابي الحسين ذكر في المحصول واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابي الحسين م وهو ان تشكل الزيادة تبدل شيئا فانه كان الشيء المبدل م حكما شرعيا يكون نسخا
والا فلا يكون عدما اصليا فلا قلنا ان زيادة جزء اما في التخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان الواجب واحدا
او اثنين فترفع حرمة الترك واما بالايجاب بعد التخيير فترفع به اجزاء الاول كزيادة الشرط ش هذا دليل على ان
الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي ح رح وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة جزء وزيادة الشرط
اما زيادة جزء فانما تكون باحد امرين الاول بالتخيير في الاثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا
ترفع حكم حرمة ترك ذلك الواجب والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد الاثنين فالزيادة ترفع حرمة ترك
احد هذين الاثنين والثالث بالايجاب بعد التخيير فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاول واما زيادة الشرط فانها
ترفع اجزاء الاول وهذا معنى قوله كزيادة الشرط م وكل حكم شرعي مستفاد من النص واليه يطلق
يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك ذلك الواجب وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاول احكام شرعية م قالوا
حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لانها ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنها والاصل عدمه قد ذكرنا ان
التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك
لهذا الواجب انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه اما اذا كان شيء آخر خلفا عن ذلك الواجب
لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على
عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا م قلنا ثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ مع ان هذا لا يكون الا الناسخ
والتيمم ناسخا للقولة ثم فانهما يكونان حليين ش هذا تفريع على مذهب الحنفي بنص الكتاب في

غسل الرجل على التعيين فيكون ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا ان النص اوجب التيمم
على التعيين عند عدم الماء فيكون ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم
الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيكون ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل
وامرأتين وبين الشاهد واليمين م فقلنا حرمة الترك يثبت بلفظ النص عند عدم الخلف
لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن
عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما او وجوبها مبنية على عدم
الخلف م وايضا التخيير ليس بنسخ لانه اذ في الاول لا لو احدهما في الثاني الاصل لم الخلف كان
هو فلا يكون اي التخيير نسخا وانما كان المسح والنبيذ بخبر مشهور وان كان الاختلاف في
نسخا فنسخ المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور
جائز عندنا م وقوله فرجل وامرأتان اي فان لم يكونا هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا له [illegible]
الوضوء على ان الزيادة نسخ عندنا وقال م فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والولاء
على الوضوء وهو الولاء الوضوء م على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر
الواحد يرجع الى الكلام والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة
اليمين بالقياس على كفارة القتل م يرد به ان الحكم بعدم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا
وانما لم يثبت الفرضية لانه لا يثبت بخبر الواحد عندكم ش فان الفرض عندكم ما يثبت لزومه
بدليل قطعي والواجب ما يثبت لزومه بدليل ظني فعدم ردهم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد
وهو الواجب ويمكن ان يجاب بانا لم نرد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل
بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى
انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون
النية والترتيب واجبين في الوضوء لانه ليس بعبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون

شيء من اجزائه واجبا بعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل اداء الصلوة بمعنى انه لا يكون الصلوة الا
كاملة قلنا بوجوب النية والترتيب بمعناه انه لا يصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء
الصلوة التي هي الاصل وهذا يستلزم اباحة وجعل في الصلوة واجبا ولم يجعل [illegible] في الوضوء
فليتدبره ما ادق نظره في احكام احكام الفرعية القراءة كذا اصل ايابت وفرع في البسملة
فصل هذا في بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث دل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب ش اي اذا بين نصيب
الاب لم يتبين الباقي وبيانه وسكت عنه م وكذا نصيب رب المال استحسانا اذا ذكر في صدر الكلام اي اذا
بين نصيب المضارب استحسانا وفي القياس لا يجوز المضاربة لانه يستحق الربح بالشرط ولم يوجد
بخلاف رب المال فانه يستحقه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح
للمالك وللمضارب اجر عمله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان فمذكور في المتن م والثاني
ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا
السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور ش
روي ان عمر رضي حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت الجارية ان المستحق يرد قيمة
الولد والعقر وكان بمشاهد علي وغيره من الصحابة ولم يرده احد فلم يقض برد قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد معرفتها في القصة وطلب القضاء بما لزم
عليه م وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب بحيائها وكذا النكول جعل بيانا
اي جعل اقرارا الحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة
يدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا
اذا كان محقا في الامتناع وذكر بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا اذا
يكون المدعي محقا في دعواه م والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت
حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل

م

تسليما لانه لم يجعل تبعيا فان امتنع المشتري عن النقد فيكون ذكر ضمن الرهان لم يمتنع وتصرف
ثم يقتضي الشفيع بعوضه يقتضيه المشتري ايضا والرابع مما ثبت بضرورة الكلام كقوله علي مائة ودرهم
ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي رح المائة مجملة فعليه
بيانه كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة كقوله
بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ما ذكر فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما
لا يثبتان في الذمة ش قوله فيحمل على ما ذكر اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة
عددا مفسرا نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان للمائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات
كالدراهم والدنانير والقفيز يجعل بيانا للمائة قياسا على العدد دون الجمع لكونهما مقدرين فاذا
قال علي مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله علي مائة وثلثة اثواب اما اذا كان بعد
المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل بيانا
للمائة م الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر على
حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره
واعلم ان الاحكام اما دينية او غير دينية اما غير الدينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع
الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد لا يكون كافرا بل يكون جاهلا بهذا
الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية واراد
بالحكم الشرعي ما ذكر في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشرع وما ليس كذلك فادراكه
اما بالحس او بالعقل وكل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر حسيا ماضيا فالاجماع عليه
يكون نقلا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام كالاخبار الاحاد بل يكون
من قبيل الاخبار وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يكون
الا بالنقل عن مخبر صادق يتوقف على الغيب كالنبي عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه
اجماع على ذكر الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يتوقف على

مبحث الاجماع

على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد
اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لو يكون قطعيا لكان الاجماع
يفيده قطعية م والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يتفق الكل
بالتكلم منهم او بعملهم والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل ويسكت الباقي بعد بلوغه ذكر اليهم ومضي مدة
التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي شاور الصحابة في مال الفضل عنده وعلي رضي
من بيت المال
ساكت حتى سأله فروى حديثا في قسمة الفضل ش لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتأخير
القسمة وامساكه الى وقت الحاجة وعلي رضي ساكت حتى سأله عمر فقال ارى ان تقسم بين المسلمين فروى في
ذلك حديثا فعمل عمر بقوله ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شاوره ووجه علي رضي السكوت مع انه حق
عنده خلافه م وشاورهم في اسقاط الجنين من امرأة ابانه لا غرم وعلي رضي ساكت فلما سأله قال
ارى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما روي ان عمر رضي ارسل الى امرأة بجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا
لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رضي ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة م ولانه قد
يكون للمهابة كما قيل لابن عباس ما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثابت عند عامة الصحابة باطل عند ابن عباس رضي وهو يدخل النقص على
البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة اصلها من ستة وتعول
الى ثمانية وعند ابن عباس رضي للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهو واحد اول حادثة
وقعت في نوبة عمر رضي فاستشار الصحابة في ذلك ان تقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكر واحد وكان ابن عباس
صبيا فلما بلغ خالف فقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا
فقيل هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي فقال كنت صبيا وكان عمر رضي رجلا مهيبا فهبته م وقد يكون للتأمل
وغيره اي وقد يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار م ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير
معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولو كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة
لا يتهمون بذلك واما السكوت عن علي رضي فيحتمل على انه ما افتى ابعد عن المال ش اي مال فضل عنده م وحكم

العزم على أنه يشتمل الاسقاط جنساً لا أن تعجيل اداء الحقوق والتزام الغرم مستثنى غير الشيخ والقادر على
تحصيل القضاء والعود لكن ابن وجد التسليم بعد تسليم انما افتوا به لم يكن حسناً وكان خطأ م السكوت شرط
الصحابة عن القول جائز قد ذكر في آخر المجلس تعظيماً للفتيا وحد الدرة غير صحيح لأن الخلاف والمناظرة بينهم
في مسئلة العول مشتهر أنه يخفى على عمر رضي وكان عمر ألين الخلق فانه صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة
معه لا عن بيان مذهبه ش فان الواجب عليه بيان مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطاناً اخرس بالسكوت
عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تجب واجبة ثم
وما هذا إذا مضى مدة التأمل لم يرد الشبهة التي ذكرت وهو أن السكوت قد يكون للتأمل م مسئلة إذا اختلف
الصحابة رضي في قولين يكون اجماعاً على نفي قول ثالث عندنا وكذا غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة إذ لا يجوز أن يظن بهم الجهل أصلاً ش نظيره أنهم اختلفوا في عدة حامل توفي
عنها زوجها فعند البعض تعتد بأبعد الأجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالأشهر قبل وضع
الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في الجد مع الإخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض
المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في علة الربا فعندنا العلة القدر مع الجنس
وعند البعض الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالتعليل بأمر آخر غير ذلك لم يقل
احد واختلفوا في الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فعند البعض للأم ثلث الكل في المسئلتين
وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي
في الأخرى قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها
وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به احد وعبر
عن هذا بعدم القائل بالتفصيل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط
واجب وعند البعض غسل الأعضاء الأربعة فقط فاختيار العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل
به احد والخروج من غير السبيلين ناقض عند الشافعي رض وعند الحنفي مس المرأة ناقض لا الخروج فالقول بشمول
الوجود أو شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين هو تفصيل وهو ان القول الثالث

الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول العدة في الوفاة
فان الاكتفاء بالأشهر قبل وضع الحمل منتف اجماعاً لما أن احد القولين ابعد الاجلين واما الآخر وضع
الحمل فهذا يستلزم اجماعاً مركباً فانه اشتراك هو عدم الاكتفاء بالأشهر مع ... في الجد مع الاخوة اتفاق
الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الأخيرة فانه لم يقع في كل صورة الا مخالف مذهب
واحد لا مخالف الاجماع ولو كان مثل هذا مردوداً يلزم ان كل مجتهد وافق صحابياً او مجتهداً في مسئلة يلزمه
ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعاً فان عند ابن مسعود ان الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل
وابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل احد بان المجموع المركب
من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعاً اما عند ابن مسعود رضي فلثبوت الحجب واما عند غيره
فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهد وافق بعض الصحابة في مسئلة مع انه خالفه في
مسئلة اخرى فان قيل التمسك بالاجماع المركب بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرة وابطاله على الآخر
لا ينقل عن بعض المتأخرين لم يكن بل الحق في ذلك وانه يعلم ان الغرض الزام الخصم بكونه مبنياً في
هذا الفرض كما يقال في الحلي ان الوجوب في الضمار لا يخلو من ان يكون ثابتاً او لا فان كان ثابتاً يكون ثابتاً في الحلي
قياساً وان لم يكن ثابتاً في الضمار يكون ثابتاً في الحلي اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم
في الحلي وهذا منتف اجماعاً فهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلي بل يفيد نفي ما قاله الشافعي رض فانه لو لم يثبت
الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي رض أيضاً ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق
فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردوداً
والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة
العدة وحرمان الجد فظاهر واما في مجموع المسئلتين كما في الزوج او الزوجة مع الابوين احد
الشقين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما دون الآخر مخالف
للاجماع وكذا في الفسخ في العيوب وفي مسئلة الخارج من غير السبيلين احد الطرفين واجب اجماعاً فالقول

بان لا شيء منهما في ابطال الاجماع وكذا في الخلع والظهار وكذا القول بان العدة المذكورة نوع حكم
انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فان الحاجب في تحقق صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة الالزام ذلك
فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية
في يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فنقول ذلك تعود الى المختلف فيها اما حكم شرعي
بمحل واحد وحكم متعلق بالكثير بمحل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
مشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وفي ان الجد لا يحرم فكل منهما امر واحد هو حكم شرعي
واما مثال الربوا فعلة القدر مع الجنس وعلية الطعم مع الجنس مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي في محل
هو عدم احد الامرين او احد الامرين اذا ما تقدم فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو
كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بمحل مسئلة الخارج من غير السبيلين فان القول الاول احد الغسلين اما الوضوء او غسل
المخرج فهما مشتركان في امر واحد هو حكم شرعي هو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فلذلك التطهير
الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رح فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما
القول بالكل واحد ولجب ان يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود
مخالف للاجماع فنقول الافتراق ههنا ليس حكما شرعيا اذ لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما
حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امرأة ان زوجها
الغائب مات فتزوجت ثم جاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند
الشافعي رح من الآخر فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق
حكم شرعي واما الثاني فلانه ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في اخرى وعند البعض
عكس ذلك كمسئلة الخروج ومس المرأة فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع
فان القول بالانتقاض بكل منهما مخالف لعلمائنا رح في مسئلة المس ولعلماء الشافعي رح في مسئلة الخروج و
في شيء منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الكل حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في
المس فقد ابطل الشافعي رح ذلك فالقول بانه لا شيء منهما مشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراق مشتركا

فقد مر ولو قيل مشتركان في حكم شرعي هو عدم جواز الصلوة فانه من احتجم ومس المرأة لا يكون صلوته بالاجماع
اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس لكن لم يخطر ببال ان يقال ان هذه الصلوة باطلة بالاجماع لان الحكم
عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رح انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لا تعلق
لاحدهما بالآخر ومنه ان ابا حنيفة رح يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رح يكون مخطئا في المس
مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند
البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل واما
الاجماع المركب فانه من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة النسخ بالصنوف فان
الثابت شمول الوجود او شمول العدم فيجب ان يشترك شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد
شرعي في يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس لكل ولي اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا
وعند الشافعي رح لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب فقط دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود
وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي هو وجوب المساواة فانهما سواء عند عدم الاب فالمساواة
بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان
للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم تثبت حكما شرعيا وكذا في العقود عدم المساواة بينهما لم يثبت حكما شرعيا
واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض الوجود في
كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رح وجوازهما عند ابي حنيفة رح
فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الفاسد
والبيع بشرط فانه كان البيع يفيد الملك عند ابي حنيفة رح دون الاول وعند الشافعي رح لا يفيد شيء منهما الا
الملك فالملك متفق عليه فالقول بافادتهما الملك او افادة الملك في البيع بشرط خلاف الاجماع هذا
غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثالث في اهلية من ينعقد به الاجماع وهو كل مجتهد ليس فيه فسق
ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو
من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب في السفه يدعو الناس اليها وكذا الحق والله اعلم

ان البدعة لا يخلو عن احد الامرين اما تعصب في الحاضر لانه انكاره وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع
ذلك يعانده ويكابر فهو التعصب فانهم بمنزلة وافر العقل كالمجنون اذا السفه خفة واضطراب يحمل على فعل
مخالف للعقل لقلة التامل واما المجنون فهو عدم المبالاة فالخفي الماجن هو الذي يعلم المحال اليجيل واما
عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة بهم ثم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع
لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند
الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تاكيد كنقل القرآن وامهات الشرايع في نوع القبيل
والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد فذكر المخالف او مخالفا آخر في عهد آخر لا يكون بانعقاد
واما الاجماع الثاني فلا يمكن فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد
الاجماع حتى لا يكون الحجة بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر
وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة رضي لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض
بعترة الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عليه السلام ان
المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ خبث الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بشيء منها وعند البعض يشترط اتفاق الكل على الاكثر كافيا لقوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم وعند كان شرط لانه يجيء اجماع الامة فان بقي واحد من اهل الاجماع احدكم كان
اختلاف الصحابة او المخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المؤمنين هو امة مطلقة
والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي
دون اهل البدع واما الثالث فهو شرط انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي يشترط
لانه يتوهم الاحتمال رجوع بعضهم فلا يتحقق الاجماع فلا يعتبر قبل رجوع البعض حتى
لو رجع لا يعتبر عندنا ولكن شرط البعض كونه غير مسبوق بمجتهد في اختلاف الصحابة كما في الخلاف المنقرض
مما نحن فيه الاجماع المتاخر لانه لو كان المخالف حقا لكان الدليل الآخر من سند وادليل باق في صحيح

هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر فقد وجد
ودليل كان دليلا لكنه لم يبق دليلا كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر لان
الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى
الحكم لا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل مقرونا بالشرائط ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله تعالى فان اراد بتضليل بعض الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا
واقام كل منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا
انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه وجد دليلا قوي
وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بالشرائط فلا يكون تضليلا بالنظر
الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كل منهم
الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا يعدو منهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ
بالنظر الى الحكم لان الحق عند الله تعالى واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة
الى الدليل فالتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع كلا
منهم فلا شك ان احدهما بالنظر الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال واما الرابع فهو حكمه
وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ومن يتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق
بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا الوعيد بكل واحد والا لم يكن في ضم الاول فائدة ش اي الآية
ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا الى كفر دليل لا نوليه من الضلالة وجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير
سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحده توجب الوعيد فلولا ان الاتباع ايضا
حرام لم يكن في ضم الاول فائدة فكان هذا الكلام تركيكا كما لو قيل ان شرب وقتل الرسول باكل الخبز
فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما وشك ان اتباع سبيلهم واجب لقوله تعالى فلهذه بشرى

فيكون الحق اتباع سبيل المؤمنين سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون غير ما اتى به النبي عليه السلام لانه
ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اى الاتباع غير
المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به
النبي عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين فيكون تابعه
داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا
الغير يكون واجب الاتباع فان شرط كونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط
فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع
فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فما اتى به النبي عليه السلام
يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين
لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق على الواحد انه غير العشرة لانه من العشرة دراهم فقط
يصح ان يقول الحكيم غير عشرة دراهم مع انه يمكن اجزاء العشرة وكم اطال بهذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة لم يحقق لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عليه السلام عين سبيل المؤمنين
مع انه لا يمكن المعطوف عين المعطوف عليه فان من يوهم مشاقة الرسول غير مستلزم اتباع غير
سبيل فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول
في الوجود الخارجي اطاعة الله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم

اطيعوا الله و
اطاعة الرسول

وقوله كنتم خير امة الاية فالخيرية توجب الحجية فيما اجتمعوا عليه لانه لو لم يكن حقا لكان
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولكانت الامة الضالة لا يكون خير
الامم على انه قد وصفهم بقوله تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على ان
شيئا يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة
وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والوسط العدالة
ومنه قال اوسطهم الم اقل لكم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط

ش فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فمتوسطها ان تنتهي القوة العملية الى حد يمكن للعقل
الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي لا يجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما لا ينبغي التعمق
كالتفكر في المتشابهات والتفتيش عن مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدا
والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين
الخلاعة والجمود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما
يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا
يضعف عن السير ولا يجمح بل ينقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع اى الحكمة والعفة والشجاعة
هو العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم
وتنفي الزيغ عن سواء السبيل م وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عليه
السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن فهذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع
حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيره من الايات فدلالته على ان اتفاق
المجتهدين حجة ليست بقطعية وما ذكر من اخبار الاحاد فلو قطعنا عن بلوغه الى حد التواتر غير
معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل
قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول فقط وانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا
المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليها جميع الناس كالعدل حسن والظلم قبيح
فهذا النوع يجب ان يكون يقينا لانها من المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على
قضية فانهم يكون ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك لم
القدح في المتواتر وانما كانت ثابتة عندهم بحكم العقل به اذ لم يتوقف على السمع فكان
واجبا على تقدير تصحيح الطرفين في نفس الامر بديهة او كسبا غلطا وان كان فاجتماعهم
الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لا ينتبه على احد من الانبياء والكمل والعلماء وغيرهم

في الارشاد المتعلقة لتزجيح ان لا اعتماد على العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا
ما يقع في العقول وان لم يكن دليلا اصلا بل يقع اتفاقا وان تعالى لا يكثر ولولا ذلك
يلزم القدح في المعجزات وان توقفنا على السمع في حكم العقل بوجوب تنجيز ابان امتناع الكذب
قليلا فهو غلط ولو لم يكن فالاتفاق المجمعون على قبوله من غير وجوب بطلانه لمرجحات قلت لم لا يكون
ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوهم بعد ذلك اتبعهم العامة كما هو من الرسوم
والعادات قلت كلا منافي ان يعتقد العامة انه حسن وقبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان
الانبياء واهل الحق لم يخافوا ان يعنتهم العامة على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد
اعتقدوا ان ما هو الحق يعبدوه وايضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواتر في الماضية ولم يقدح فيه
والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر فانما خص امة
محمد عليه السلام فانه خاتم النبيين ولا وحي بعده فقال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم و
ذلك لان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليل غاية القلة ولو لم
يعلم احكام تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا
بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فاذا استنبط المجتهدون في عصر
حكما فاتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم في عصر صار بينة على ذلك الحكم
فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما
جاءتهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة من المتفقه
فاذا اتفقوا على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى واطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لا يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين فلم يعلموا
الحكم المذكور يجب عليهم السؤال عن اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم

كنتم لا تعلمون فاذا سالوا واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب
على الكل الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد
اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب جم من العلماء المهديين خلاف الحق لكونه ضلالا ولقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من
زكيها يدل على ان النفس الزكية يلهمها الله تعالى بخير والشر سيما عند الاجتماع فالنفس الزكية هي
المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان
الحكم لا يكون قطعيا الا ان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة
قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لكان كلامهم كذبا و
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون في غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطؤهم
على الكذب وذكر الدليل لا يكون قطعيا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور فبقي
الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب او السنة ما يدل على انه
حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وصار متواترا على ان الاجماع الذي
ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع
العترة حجة وحكي لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل العترة واهل
المدينة فادلتهم يدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا الباب كقوله عليه السلام يد الله على
الجماعة وقوله عليه السلام من فارق الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم
بالسواد الاعظم فالمجموع من هذه الادلة الدالة على انه حجة قد وصل الى العلماء بحيث
يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف
الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلاف ثم هذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع
يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف
فيه ايضا واما الكلام في السند فالناظر يجوز ان يكون سند الاجماع الخبر الواحد والقياس عندنا

وعند البعض لا بد من قطعي فلذا لم يكن الاجماع لغوا اذ كونه حجة ليس بدليل بل لعينه كرامة
لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة **الركن الرابع في القياس** وهو تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد
بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية يوجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهو باطل
لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وانه لا يشعر بعدم بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه
في الاصل وضمن التعدي الذي هو تعدية الحكم الفعلي انه لا يقتصر التعلق بالفاعل بل يتعلق
بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد ههنا انه لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت
في الفرع ايضا ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يكون الا وان يكون الحكم متحدا
من النوع وانما الاختلاف باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص
والقياس م وبعض اصحابنا جعلوا وذكر هذا القيد وجب لاتفاق العلماء على الفرق بين دلالة
النص والقياس م وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكما فالقياس تبيين ان
العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد انه الشيء الذي يتقوم ويتحقق به
القياس وهو العلة اي العلم بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة في الاصل
هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما
قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل
قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل
بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجا عن المعلول وعلى ان اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة
بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم م ويفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لا انه مثبت
ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الشرع في صورة الفرع هذا كما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد
هذا لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الشرع هذا ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت

مثبت م واصحاب الظواهر نفوه بنقليهم ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم بعقليهم ان لا عبرة له في الشرعيات
لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ش ولما كان الكتاب تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام
مستفادة من الكتاب فالقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب م وقوله ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين والمراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم به فهذا ان كان المراد بالقرآن فالتمسك به كما ذكرنا
في قوله تبيانا لكل شيء وقوله عليه السلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ش لفظ الحديث
هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما كان م ولان العمل
بالاصل ممكن وهو عدم الحكم قال الله تع قل لا اجد اي عدم العمل بالاصل وهو الاباحة او البراءة
الاصلية وانما عدم الحكم بقوله تع قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما
مسفوحا الاية وكل ما لا يوجد في كتاب الله تع محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية م ولان
حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم يكن ابانة بما فيه شبهة وهو نظرية الشجر يرجع الى الاثبات
المذكور م في حقه تع ولانه طاعة الله تع اي الحكم الشرعي طاعة الله تع والمراد بالحكم ههنا الحكم
م ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها م بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن فيهما من حقوق العباد
ويتدرك بالحس او العقل ش فقوله بخلاف امر الحرب جواب المعترض وهو ان هذه الاشياء يصح فيها
القياس والعمل بالراي اتفاقا فيصح في بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور م وكذا
امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالنجوم او بمحاذاة الكواكب ونحوهما م والاعتبار محمول على الاتعاظ
بالقرون الخالية اعلم ان النص المتمسك للقائسين وهو قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار عندهم
الاتعاظ يدل عليه سياق الاية م وقوله تع وشاورهم في الامر محمول على امر الحرب اي تمسك احد على صحة العمل
بالراي في الاحكام الشرعية فنقول انه محمول على امر الحرب م ولنا قوله تع فاعتبروا والاعتبار رد الشيء
الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد الشيء
الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واستفادة من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي

فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق فمع سياق
الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له م سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ
لكن ثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء
الى نظيره فالان سلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي
يسمى فحوى الخطاب م وطريقها اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل
ذلك الجزاء فالى هو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم
من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس ش قال الله تعالى في سورة
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا و
قذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى ان يكون
المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لكيلا تستحقوا مثل ما ترتب عليهم فعلكم مثل
ذلك الجزاء فلا اثر في التعليل على قوله فاعتبروا وحاصل القضية المذكورة على الوجوب الاتعاظ وانما
يكون على الوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب علم الحكم بوجود السبب حتى لو لم
يتحقق هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا
فيكون حينئذ الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا
المعنى يفهم من لفظة الفاء وهي للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلذا لم
الدور وهو ثبوت القياس بالقياس ودلالة النص متبوعة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه
العلة باستنباط واجتهاد م نظيره اي نظير القياس وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس
في الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار
في القياس وكيفية استنباط العلة م قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة مثلا
كان الامر للايجاب في البيع مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل اي يصرف الامر الايجابي الى قوله مثلا بمثل كما في قوله

قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يجعل القبض شرطا للرهن م فيكون هذا الحكم شرطا والمراد
بالمثل القدر لانه فصل ذكره في حديث اخر كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال
عن العوض في حكم النص وجوب المساواة ثم حرمة الربا بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس الذي يقابله
صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في غير المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وفيه حديث معاذ رضي
ش عطف على قوله فاعتبروا وحديثه انه عليه السلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضي قال بما في كتاب
الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله قال اجتهد
برايي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله م وما رويناه هو ثابت عنه عليه
السلام في اخر كتب السنة وهو قوله ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم م وعمل الصحابة ومناظرتهم
مناظرتهم فيه اي في القياس م شتهر في انه لا يخفى ثم شرع في جواب الدلائل المذكورة على نفي القياس فقال م
ويكون الكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتا
بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان م واما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الاية فكل شيء
يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس
يكون موجودا فيه معنى م وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى اي في العمل بالقياس تعظيم الكتاب
واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط دون
[illegible] اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا ولكل
حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل كشف مخبآت الاسرار
من جمال معاني التنزيل م وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم [illegible]
والعمل بالاصل اي الاستصحاب عمل بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه في زمان لا يدل على بقائه فانه يمكن ان
يوجد بعد العدم وينعدم بعد الوجود وقيل لا احد ليست مراده اي بالعمل بالاصل م بل عمل بالنص
اي بل هو امر بالعمل بالنص م وهو خلق لكم ما في الارض جميعا فكل ما لم يوجد حرمته فهذا وحي الى النبي عليه
السلام يكون حلالا بقوله خلق لكم ونحن نقول ايضا بانه لا يحل لنا ان نحرم شيئا مما في الارض بطريق

القياس فانه قياس في مقابلة النص م والظن كاف للعمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة م وهو تصرف
في حق نفسه باذنه ولا نعمل به اي بالقياس م فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في درك
م فصل شرطه اي شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط اوردها م ان لا يكون حكم الاصل اي المقيس عليه
مخصوصا به اي بالاصل م بنص آخر كشهادة خزيمة والاحكام المختصة بالنبي عليه السلام وان لا يكون اي حكم
الاصل معدولا به عن القياس هذا هو الشرط الثاني م وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات
او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي فانه ينافي ركن الصوم ش اي المعدول عن القياس باحد الامرين اما
ان لا يدرك العقل حكم الاصل اي لا يدرك علته وحكمته كاعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن
القياس اي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كاكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق
الفطر بكل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل
ناسيا م وكتقوم المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه اي التقوم م يعتمد الاحراز
والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض فانه منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض اي
للمنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس عدم تقوم كل ما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس
لا يقاس تقوم منافع في الغصب على تقومها في الاجارة م وان يتعدى الحكم الشرعي هذا هو الشرط الثالث
وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه م الثابت باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع
م من غير تغيير الى فرع متعلق بالمتعدي م هو نظيره اي الفرع يكون نظير الاصل م ولا نص فيه اي في الفرع
والمراد نص دال على حكم المتعدي او عدمه لا مطلق النص م فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله
حكما شرعيا وانما لا يثبت اللغة بالقياس لما بين في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى
كوضع الفرس والابل وكونهما قد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لتراعي فيه رعاية المعنى لا اولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى
من بين سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق
بمجاز فلا نزاع فيه لكن لا يجمع بينه مع ارادة الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من وضع العرب وكذا في الزنا واللواطة

للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم ش هذا تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم
في الاصل وهو المسلم م حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي لعدم صحة الكفارة عليه لعدم الاهلية
لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي
ش حتى لو وجد التساوي لا يبقى حرمته في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن عليه التساوي
في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل وفي العدديات التي لا يكال والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا
م ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره م لانه ليس نظيره لان
عذره دون عذر النسيان ولا يصح ايضا ان كان في الفرع نص هذا تفريع قوله ولا نص فيه م لانه ان كان موافقا
فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل الضمائر في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس م وان لا
يتغير اي القياس م حكم النص هذا هو الشرط الرابع م فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة قياسا
على الكسوة لانه تغيير لحكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين
ش قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه السلام
الى اجل معلوم م وانما لم يعد في الفرع كما هو في الاصل وهذا بيان ان في تعليل جواز السلم الحال
على المؤجل فانه عدم بما انه مغير للنص وانما الحكم لم يتعد كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع تغيير
وقد يبنى الشرط الثالث بطلان هذا م اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن
تحصيله فيه وهنا المعقود فاذا قيل انتم غيرتم ايضا قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل ش من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل
مع عدم التساوي م بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هو القدر والجنس والقدر اي الكيل غير
موجود في بيع حفنة بحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل مغير للنص م وكذا في دفع القيم في الزكوة
اي غيرتم النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون
القيمة م وفي صرفها الى صنف واحد اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين الاية م بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة هو دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود

في دفع القيم بل الكمال لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع
عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره
وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف
واحد يوجد فيه الحاجة. فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص م وفي جواز غير تكبير
الافتتاح اي غير النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الشرع فيجوز
باي لفظ كان نحو الله اجل ونحوه م وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير النص وهو قوله عليه
السلام ثم اطهريه وقوله حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء م اي قلنا المراد التسوية بالكيل وهي
لا يتصور الا في الكثير لان التسوية الشرعية في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا
في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلا يلزم انه يعم القليل والكثير كما
يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا
بالسكين فيقتل حيوانا لا يقتل بالسكين كالنمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي م وانما كان
تغيير الاول لان الاول واجب العين وليس كذلك فان الصدقة حقه تع والفقير صرفه في
الحاجة وهي مختلفة فلا يتحقق جواز دفع القيم ش اي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص
اذ كان الاول وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة
لا حق للعباد فيها وانما هي حق الشرع لكن سقط حقه في صورة ذلك الحق باذنه بدلالة
النص لانه وعد ارزاق الفقراء بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب للاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء
تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة من ذلك الشيء لانه ذكر الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا
للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداء ذلك من مال
عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فيثبت هنالك حكما بجواز الاستبدال وصلاحية عين
الشاة لان يكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول ثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني
وهو قوله في خمس من الابل الحديث شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع كونها حلت لهذه الامة

الامة لاجل الحاجة بعد ما لم يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير
للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذا الصرف فالتعليل وقع في هذا الحكم ولم يقع تغيير النص بل وقع
التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع
التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا يعني قول فخر الاسلام لم يقع التغيير مجامعا
للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تع
بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقوم
وعديناه الى ساير الاموال ومعناه ان الصدقة تقع اولا لله تع بابتداء يد الفقير قال عليه السلام
الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال ابتداء يد الفقير تقع لله تع وفي
حال بقاء يد الفقير يصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا
للصرف الى الفقير وقوله ليصير علة غائية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير ليصير
مصروفا اليه بدوام يده وقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع
وليصير يتعلق بالصلاح وبدوام يده يتعلق بقوله مصروفا وحكما شرعيا خبر صار فهذا
الحكم هو الحكم الثاني المذكور وهي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تع وفي البقاء مصروفة
الى الفقير بيانه ان الصدقة ليس لله ابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه مسئلة
مع العبادة في مشكلات كتب اصحابنا في الاصول م وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله
تع انما الصدقات للفقراء الآية ذكر ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان
اللام للتمليك فيلزم حين دفعه ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليس للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد بهما الجمع لما عرف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به
الجنس والجنس في هذا الموضع لو اريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء
والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه اذا اريد هذا يبطل مذهب الشافعي واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فراد

ان جنس الصدقة لجنس الفقراء والمساكين من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة او للتمليك الذي
يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد مصارفها م والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر
لفظ اخر يكون ان في معنى المنصوص جائز اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء
في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري والكبرياء صفة من تعززه بمنزلة الرداء
للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اعلى على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله
اعظم او اجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر بل معناه وربك
فعظم اي قل او افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكره بين الكبرياء والعظمة لا يفيد
لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى له بل في وسعه ذكر الله تعالى بالتعظيم والاجلال واثبات
المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على انه ليس بعض صفات الله تعالى بمزية على البعض
لا سيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المراد التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى
الله اكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيمة ولما ذكره هنا لان فيه وفي مسئلة
التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فجمعهما في سلك واحد م واستعمال الماء لازالة
النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لزواله اما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الا
وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يفتقر بانه امر غير معقول وهو ان التحرج
وهو ان لا ينجس كل ماء يصل الى البدن لانه مطهر طبعا فيزول به كلاهما وغيره كالخل مثلا قالع
يزول به الخبث لا الحدث فان قيل كما ان ازالة الحدث غير معقول وجب النية كالتيمم قلنا انه
يأتي الجواب في فصل الوضوء ففيه ش اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء
ليس بطهور وان اورد على قول حنيفة وابي يوسف ثم انه يغسل بالمائعات فوارد والجواب ان استعمال الماء
معقول بالنار بل الحق هو الازالة لا الاستعمال وكونه ماء الة صالحة للازالة حكمه شرعي معلل
بكونه مزيلا فيتعدى الحكم الى ما يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجسه

ينحي الاثر بالملاقاة والا لما وجدت الازالة بل الزيادة فصل العلة قيل المعرف وقيل العلامة
اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف اي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل
الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل المؤثر هو الله تعالى ولكنا نفضل العلامة في تعريف العلة
ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص
الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة
والعلامة م وقيل المؤثر وهو في الحقيقة ليس بمؤثر ش اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر
ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها
في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب
عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب
حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس مؤثرا في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب
بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك
الاثر بذلك الامر كالقتل للقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل
العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان
القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص في عقده وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى
انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها
مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الحكم
حسب وجود الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف
في الكلام م الا انه يقال بالنسبة الينا فان الاحكام يضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة
الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميتا باجله ففي ط
الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة م وقيل الباعث للعبد لا على سبيل الايجاب

بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك حبسته
لاكرامك الاكرام باعث على الحبس والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس
وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة باعث على الله شرع الحكم عندهم على
ما عرفوا ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم اى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرع
الحكم هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان
يترتب الحكم على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد وانه ولا
يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر عن العباد
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه
خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام
لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما
خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في
القرآن دال على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث ودليلهم انه لو فعل لغرض
فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى كان مستكملا به فيكون ناقصا
وقد قيل عليه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا ب
ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا له وداعيا الى الفعل لانه
يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب
غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم لزوم الترجيح لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون العلة بهذا يسمى مناسبة اى كونها بحيث تجلب النفع الى
العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال الشيخ
الامام ابو زيد رحمه الله المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما
اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب لها كالاوقات

وشرع لها الحكم كوجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص
والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة
والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما حاجية كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب
هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون الولي تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية
لكن في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها
بل للتحسين كحرمة القاذورات فان حرمتها لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها
واما اقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فانها لنجاستها
تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب
بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها او عدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم
الى وصف منضبط يدور معها اى يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اى وجود
الحكمة عنده اى عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما
او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع المشقة ودفع المشقة
انما يتحقق في صورة وجود المشقة ووجود المشقة لا يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة
ثم المشقة موجودة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر
يكون محصلا للحكمة التي هي دفع المشقة في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه السلام الهرة ليست بنجسة انها من الطوافين و
الطوافات عليكم فتعليله عليه السلام دل على ان النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطوف
لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتمل وعند
البعض هو معلل بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اى للتعليل والنص موجب
للحكم والعلة داعية جوابه قوله ان النص موجب بصيغته اى نعم ان النص موجب للحكم بصيغته المعنى

ان مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة م والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب
اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع نحو
الحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل م وعند الشافعي رح معلل لكن لا بد من دليل
يميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها قاصر فلو علل بكل وصف لزم التعدية وعدمها وعندنا
لا بد مع ذلك ش اي مع ما قال الشافعي رح من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون
من النصوص الغير المعللة نظيره في حديث الربوا الا ان قوله عليه السلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب
الربوا ايضا لانه لما شرط تعيينا هو البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين ش فانه عليه السلام
نهى عن بيع الكالي بالكالي م شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
م وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رح
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا
لانه انما ثبت منه ش لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع
قفيز حنطة بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بالشعير نسيئة ففيه شبهة الفضل
فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل
اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت ان بعض التعليل لم يتوقف على هذا وايضا ان يجاب عن هذا بانا تتبعنا
في العلل التاثير وهو ان يثبت بالنص او الاجماع باعتبار ان يرجع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس
هذا الحكم او نوعه لا يثبت التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار
الشرع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه تبين ان هذا النوع من النصوص المعللة م
ان يكون الحكم العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في الحلي فيجب فيها لان الذهب والفضة خلقتا ثمنا
وهذا الوصف لا ينفك عنهما م حتى يجب الزكوة في الحلي ولا ربوا عنده وعلى ما فيها كالحديد ولا ربوا في الكيل
ليلزم حتما الحنطة والشعير فانها قد يباعان وزنا م وجليا وخفيا على ما يأتي في بيان المسالك اي القسم

جنسي كقوله عليه السلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر فتوضئي لكل صلاة وصف علامة الدم النجس والاكبر
وصفعا لازم م وحكما كقوله عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيتيه على النبي عليه السلام اجزاء الحج
عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي فان الدين لزوم حق
في الذمة م وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس
جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى
وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر
م ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي في المسالك ولا يجوز التعليل بالعلة
القاصرة عندنا ش وعند الشافعي رح يجوز فانه جعل الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب
والفضة غير متعدية عنهما اذ غير حجرين لا يخلقان ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقا م لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا وانما يجوز
التعليل للاعتبار اذ التعبد بان كثير احكام الشرع وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا
ش اي في الاعتبار م وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليشمل اذ العلة الفقهية ليست الا باعث
الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على العلم بان الوصف حاصل
في الفرع ش اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسألة واستبعد وامذهب الحنفية رح فيها تو هما منهم
ان الحق انه يتمكن او لا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية
من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل تتعدى الحكم والا بان يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع يقتصر
الحكم اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول مسئلة
مبنية على اشتراط التاثير عندنا رح وهو على الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار
الشرع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فلما كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة
اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشرع

اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله لما كان بمجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار
على مورد النص في محل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف على
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف
القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد يجوز على ظن
المجتهد ان القاصر علة لم يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا عبرة لغلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر فانه بمجرد وهم لا لغلبة الظن فلا يزاحم غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي
المؤثر كما اذا توهم ان خصوصية الاصل لها تاثير في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر
فكذا ههنا الا اذا كان القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت عليته
ويكون مانعا علية وصف اخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكوة في الحلي تعليل بالوصف القاصر
فلا بد من متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم
المسئلة مبنية على التاثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكوة في الحلي ان الذهب والفضة
خلقا ثمنين ليدل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من اموال التجارة خلقة فيكونان
من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف شرعا فيقتضي كون الثمنية علة للزكوة ان الثمنية
من جنس كونه مالا ناميا فيكون علة مؤثرة باعتبار ان الشرع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فان
العلة في الحقيقة النماء لا الثمنية م مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف وجودها في الفرع او
في الاصل كقول بعض الشافعية في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم
فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلم يوجد ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بدون نكاح كما
لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او يثبت الحكم في الاصل
بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب ش
اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق

ولا يجوز التعليل

ولا يجوز بوصف

لا لكونه عبدا م مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى
بعض البدل فنقول ادى بعض البدل لعوض مانع الثالث تعريف العلة باسم او لها النص اما صريحا
كقوله كيلا يكون دولة ش يعني الاصل الفيء دولة بين الاغنياء ولحق به ان يكون مرة لهذا ومرة لذلك
م وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه السلام لا تقربوه طيبا
فانه يحشر يوم القيمة ملبيا وحكي ان هذا صريح ش لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام
معناه لانه يحشر م وكذا في لفظ الراوي نحو زنا ماعز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع
جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من
الطوافين والطوافات وحكي ان هذا صريح ش اي كلمة ان اذا وقعت بعد الجملة يكون للتعليل الا ولى بالثانية كقوله
تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائرها كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل
او يكون تقديره لانه والحذف غير الايماء م ونحو ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم
بين شيئين بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل
بحسب وصف الفروسية وضدها م مع ذكرهما اي ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فذكر
الحكمان فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين م او ذكر احدهما اي احد الحكمين او احد الشيئين
م نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع عن الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل م او
تفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون قال الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض م او بطريق
الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم ش فاختلاف
الجنس يكون علة لجواز البيع م واعلم ان هذه المواضع يعلم العلية انما قال يعلم العلية لان العلية
في بعض هذه المواضع غير ثابتة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة
شيئا ملزوما للمواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا م لكن بعض تلك العلل لا يمكن القياس اصلا نحو السارق

والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نفيا لا قياسا وكذا في زنا ماعز رجم
ولكن في المنتهى جعل ايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة معينة فيكون لا على كونه
مناطا فانه يمكن ان يكون سكر حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وتأثيرها بالاجماع
كالاجماع منهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال فانها ثابتة بشرطها الثلاثة وان يكون علة في
العلل الشرعية واظهر ان المراد منها ان الشرع اعتبر جنس ذلك الوصف في جنس الحكم ويكفي الجنس البعيد ههنا
بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا المرسل لا يقبل اتفاقا ش كلمة ههنا اشارة الى كونه متضمنا
لمصلحة م لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدلال يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد ههنا
م والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية على المال في البكر وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام طهارة
سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة ش فان العلة في احد الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف
والعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احد الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع
الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص
م وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنسه في الخلوة
مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف ش فان الشرع اعتبر اقامة الداعي مقام المدعو اليه
في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب اذا
شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون م فاذا وجد احد الملائم صح
العمل ولا يجب علينا بل يجب اذا كانت مؤثرة وملائمة كاهلية الشهادة والتأثير كالعدالة في انه يجب
العمل عند التأثير وعند بعض الشافعية يجب بالملائمة بشرط شهادة الاصل ش وهو ان يكون للحكم اصل معين
من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه م وعند البعض يجب بمجرد كونه مخيلا اي يقع في الخاطر
هذا الوصف علة لذلك الحكم م ويسمى بالمصالح المرسلة اي الاوصاف التي يتعرف عليها بمجرد كونه
مخيلا ويسمى بالمصالح الملائم م ويقبل عند الغزالي ضرورة اي مصالح مرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان

نوعان نوع لا يقبل بالشهادة اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا للمصلحة في اثبات
الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد م اذا كانت
المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب
لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار جنس
الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات واعلم ان قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كما لو تترس الكفار بجمع
من المسلمين ونعلم انا ان تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص اكثر نفوس المسلمين
فيكون المصلحة ضرورية لان حفظ الدين وحفظ نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس
ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهو حفظ الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية وحصول
المصلحة في حفظ الترس فان الترس مظنة الشفقة ويكون كلية لان هذا استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد
الضرورة ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان
تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن مصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرح
البعض في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة
مخصوصة من الترس لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الترس م والتأثير عندنا ان يثبت بنص
او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه م والمراد
بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع م وكقوله عليه السلام ارأيت
لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار الجنس في النوع م فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد
الصوم م وكتقديم الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة هذا نظير اعتبار النوع في الجنس م ولنوعه
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة م وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس
فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف ح وقد يركب بعض الاربعة مع بعض فيتركب كالصغر مثلا
فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون
مثلا وفي التلويح تحقيق ذكره بتقسيم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها

مركبة من ثلثة وستة مركبة من اثنين وثلاثة من الاربعة لا مركبة منها جميعا اقوى بجميع انواع المركب ثم ثلاثة ثم من اثنين ثم ما لا
مركبا م وقد يسمى البعض الاول الاربعة غريبا والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل معين من نوع
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهو اعم من اوائل الاربعة مطلقا ش اى شهادة
الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد
له اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم م وبينه وبين
اخيري الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من اخيري الاربعة وقد
يوجد واحد من اخيري الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا م فالتعليل بما بدون التأثير
حجة وليس عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون
التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا ش اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة
الاصل للقطع بانه اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخر الاربعة اذا وجد مع
شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض
لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا فانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين
لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون اخيري الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اى يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير
تأثير يسمى غريبا فالغريب نوعان احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والاخر مردود
وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشرع اعتبر هذا الوصف اولا م وانما
اعتبرنا التأثير دون الملائمة اى في القياس م امر شرعي فنعتبر فيه اى في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه م ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه السلام انها من
الطوافين فهو في تسمية انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تأثير في التخفيف وكقوله عليه السلام ارايت لو

لو تمضمضت الحديث وغيرهما من اثر الرسول عليه السلام والصحابة رضى وعلى هذا قلنا مسح الرأس لا يسن تثليثه
كمسح الخف لانه مسح مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في سائر
الاركان فغير معقول كذا جعلنا الصغر علة للولاية في البكارة وانه صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اى تأثير التعين في عدم التعيين في الودائع والمغصوب
فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا فكان هذا الرد متعينا لا يجب
تعيينه بان يقول هذا الرد بمورد الوديعة وان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد
الوديعة م وفي النفل فانه اذا نوى غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه وفي رمضان
ينصرف الى الصوم رمضان لتعينه م فان رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا
بالتقسيم اى على العلية في القياس م وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران
باطلان فتعين الاول وهو انه لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير
اى غير هذه الاشياء التي ردد فيها م بالاجماع مثلا اتفاقا مثلا لانه لم يثبت عدم علية
الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بمثل اجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر
او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح للمناط وهو ان يبين عدم علية الفارق
ليثبت علية المشترك ش الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي
يوجد فيهما م وعلماؤنا لم يتعرضوا له تدبرا فانه على تقدير قبوله يكون مرجعه الى النص
او الاجماع او الملائمة او بالدوران وهو باطل عندنا فتمسك بعضهم بان وجود الحكم في كل صور
وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين ش اى حالة وجود
الوصف وعدمه م ولا حكم له نظيره ان اذا قمتم الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء واذا قعد
وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود في كلتا الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب الكل
عند القيام الى الصلوة وجوب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظ

وأما عندنا فلأن الأول هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين

أما حال عدم الحدث فلأن النص يوجبهما إذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وعندنا غير

ثابت وأما حال وجود الحدث فلأنه ينبغي أنه إذا لم يقم إلى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب

الوضوء أما عند القائلين بالمفهوم فلأن نفي هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلأن عدم

وجوب الوضوء وإن كان بناء على العدم الأصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية

الحدث إذ لو لم يذكر لما تخلف الحكم عن النص أصلا م وقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان

فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغل بغير الغضب لما أن علل الشرع

أمارات فلا حاجة إلى المضي بعقل قلنا نعم في حقه تع وأما في حق العباد فإنهم مبتلون بنسبة الأحكام

إلى العلل كنسبة الملك إلى البيع والقصاص إلى القتل فإنه يجب القصاص مع أن المقتول ميت بأجله فلا بد

من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لأنه قد يقع اتفاقا

وقد يقع في العلامة فلا يشترط لها أيضا ش أي كما لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية م لأن التخلف

لمانع لا يقدح فيها أي العلة عند ذكر الوصف عند القائل بتخصيصها لأن الوصف مع عدم المانع عند من لا

يقول به ش أي أن تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة

فلأن الشيء يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وأما عند

من لا يقول بتخصيص العلة فلأن العلة مجموع ذكر الوصف مع عدم المانع فإن الوصف يكون جزء العلة ففي قولنا

أن التخلف لمانع لا يقدح بيان أن التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة م ولا يشترط العدم

عند العدم لأنه قد يوجد لعلة أخرى كحكم النص في الحالين ولا حكم له إذ لا يوجد إلا نادرا

فكيف يجعل أصلا في باب القياس وأيضا هو غير مسلم في آية الوضوء لأنه يثبت الحدث بالنص لأنه ذكر

في الخلف ذكره في الأصل وإنما قلنا أن ذكره في الخلف وهو التيمم ذكر في الأصل لأن التيمم خلف عن الوضوء

مطلقا أي كلما وجب الوضوء ولم يقدر على الماء عدما فالتيمم خلف عنه فلو وجب الوضوء

عند القيام إلى الصلوة مع عدم الحدث ولم يقدر على الماء مع أن التيمم عن الوضوء واجب لأن وجوبه متعلق

متعلق بوجود الحدث لا يكون التيمم خلفا عن الوضوء ولأن المعنى إذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل

الحدث فكأن الماء مطلق أو على القيام من النوم فالكتب فيه ش أي في الأمر بالتيمم في إيجاب الوضوء م فإن

النص أي على وجود الحدث م واشترط في التيمم التصريح أي بوجود الحدث وهو قوله تع أو جاء أحد منكم

من الغائط إلى قوله تع فتيمموا م وأيضا فيه أي في النص إشارة م إلى أن الوضوء عند عدم

الحدث سنة لكونه إتمام الفائدة وعند الحدث واجب كالغسل فإنه ليس بسنة لكل صلوة ش وجه

آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح مع التيمم م والغضب لا يوجد بدونه شغل القلب ولا

يحل القضاء إلا بعد سكونه بل إنما منع لتعلق فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فإن

ذكر أن النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع لما جاء وجود الوصف فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون

النفس عن الغضب كما ذكر في الملتقى وأما حال عدم الوصف وهو غير مذكور في الملتقى فعندنا لا دلالة

للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن

لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند اشتغال القلب

بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد هاهنا مفهوم المخالفة فلا يكون

النص صادقا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قولكم أن النص قائم في الحالين ولا حكم له

فصل لا يجوز التعليل لإثبات العلة كما حد تعرف موجب للكفارة ولا يجوز بالقياس أحد

نوعيه يكفي لثبوت الكفارة م وقولنا الجنس بانفراده يحرم النسا بالنص وهو نهي عن الربوا

والريبة جواب إشكال وهو أنكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون

الكيل والوزن فأجاب أن هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن الربوا والريبة

والريبة الشك والمراد منها شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما إذا كان الجنس بانفراده موجودا

وقد باع نسيئة لأن للنقد مزية على النسيئة م وكون الأكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا

القصاص في القتل بالمثقل عندهما أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس مستنبطا كما ذكره ش إشكال

م ومنها الحاجة ولا يجوز التعليل لإثبات صفة العلة م كإثبات السوم في الأنعام ولإثبات

الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير اثبات الشرط م وكونهم رجالا او مختلطا نظير اثبات
صفة الشرط م ولا اثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير اثبات الحكم م وكصفة الوتر نظير
اثبات صفة الحكم م لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط
التقابض في بيع الطعام بالطعام ش اي عند الشافعي رح م فان له اي لاشتراط التقابض عند الشافعي رح
اصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه اصلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا
م وهو بيع ساير السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي رح وان كان اثبات الشرط
فانه يوجد له اصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع ساير
السلع م فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا لما قالوا انا قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل
عن اصول الامام فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري في هذه الامور
فهذا لا يصح وقد وقع في آخر الباب وانما انكر ها هنا بجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل صح
تعليله فاما اذا وجد فلا باس به وان اراد انه لا يصح في هذه الامور الا اذا كان له اصل فلا
معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لا
مبتدأ م والحق في اثبات العلل انه ان ثبت ان عليته بمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شيء يوجد فيه
ذلك المعنى يحكم بعليته كما هنا لا يكفي اثبات العلل بالقياس لان العلل في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت
ذلك فلا لانه يكون تعليله بالعلل وهذا هو المختلف فيه فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى
الاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي ش فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان
الاستحسان يطلق على غير القياس الخفي ايضا كما ذكرته حتى كلام الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان اريد به القياس الخفي م وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعريف
الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس
الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي م وهو حجة عندنا لانه ثابت بالدلايل التي

هي حجة اجماعا ش لانه اما ان يرجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا
هذه التسمية فلا مناقشة في الاصطلاح وان انكروه من حيث المعنى فبطلانه لانا لا نعني به الا دليلا من الادلة
المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره م لانه
اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة م
كطهارة الحياض والابار واما بالقياس الخفي فذكر والد ش اي القياس الخفي م قسمة الى ما قوي
اثره اي تاثيره م والى ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا اليه بادئ النظر نراه صحيحا ثم اذا
تاملنا حق التامل علمنا انه فاسد م والقياس اي القياس الجلي م قسمة الى ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي
صحته فاولى ذكر ابني على او بهذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول
من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان
نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح م لان المعتبر هو الاثر الظاهر وذلك نحو ما يأتي ذكره
اي القسم الاول من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر
صحته وخفي فساده م فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور
سباع الطير فانه نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانه تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر وانما
ش وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس م كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا
لانه جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا وانابا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا
يؤدى بالركوع كسجود الصلوة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهو ان السجود غير مقصود هنا وانما
الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين ش واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة حكم السجود مؤدى
بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان فلهذا عرفت هذه الاول بالقياس والثاني
بالاستحسان فهذا اقرب وهناك آخر وهو م وكما اذا اختلفا في ذرع المسلم فيه فالقياس يتحالفان
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل البيع
بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف عملا بالصحة الباطنة للقياس وهو ان الاختلاف في الوصف هنا

يوجب الاختلاف في الاول ش اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان
وفي الاستحسان لا وذكر لانهما اختلفا في مستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في البيع فهذا قياس جلي
يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا
في الذرعان والذراع وصف لان زيادة الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان
الذرع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا اللفظ اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا
دالا ودقيقا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين ودعلى
انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا قال وهذا القسم ممكنة عقلا وقلت م وبالتقسيم
العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة
ش وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلث الاخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فراجح واما اذا كانا قويين
فالقياس راجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس في هذه الصورة […]
لظهوره فهذا الذي ذكره الحكم المتين وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلث ويرجح في صورة
واحدة م واعني بصحيح الظاهر الباطل وفاسده […] صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالثاني واعني
القياس يرجح على الاستحسان […] في الاجزاء فالاول من الاستحسان ش اي صحيح الظاهر الباطن
م يرجح على الاول اي على ما يكون صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م وثانيهم […] اي من الاستحسان ما هو
الفاسد الباطن م في الاجزاء اي من الاستحسان ما هو صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه م فالتعارض
بينهما […] القياس […] وقع مع اختلاف النوع ثم ظهر فساده بادنى النظر […] اذا تؤمل تبين صحته
اقوى […] اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر
فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من قسمي القياس لا وقع مع اختلاف النوع […] في صورتين احدهما
ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض
فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادنى النظر

النظر لكنه اذا تؤمل تبين صحته اقوى مما هو على العكس سواء كان قياسا او استحسانا م ومع اتحاده اي اتحاد
فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسانا صحيح الظاهر فاسد الباطن
قياسا كذلك او يعارض استحسانا فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا لظهوره في هاتين الصورتين وانما
قلنا ان الحكم لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والغالب ان الاستحسان اذا كان على صفة كان القياس
على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا بجعل الشرع وصفا […] شاملا بحكم
بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بدل مانع يوجد فيه الحكم لكنه وجد ذلك الوصف
باحد الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء
كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا اخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد هذا
الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشرع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض
قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض بينهما بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين
قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين
قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك م وما ذكر وان خفي في الضعف فعند التحقيق
داخل في التفصيل لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو انه اذا تؤمل حق
التأمل يتبين صحته او يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو
عن احد هذه الاقسام قطعا م ومنه ما هو مستحسن بالقياس الخفي يتعدى لا المستحسن بغيره ونظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما استحسانا لان البايع ينكر تسليم المبيع ش اي
انما يحلف البايع لانه ينكر تسليم المبيع بقبض ما هو الثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة
الثمن فكان هذا ما نظرنا بذكره في المتن م فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البايع والمشتري
في قدر الثمن قبل قبض المبيع يتحالف الوارثان م والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة
قبل استيفاء المنفعة يتحالفان م واما بعد القبض فثبت بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان يتم بخمس فصل على ما يأتي ش

بعض القائسين زعموا ان الاستحسان تخصيص العلة وليس كذلك لانه ليس في تخصيص العلة لانه ترك القياس بدليل اقوى لا يكون
تخصيصا فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة م منه النقض
وهو وجود الوصف في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربعة طرق م الاول منع
وجود الوصف في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة الانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع خروجها فيه وكذا
ملكه بدل المغصوب لانه ملك ش اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض
بالمدبر اي بانه بدل المغصوب على ملك المغصوب في غصب المدبر بكونه كذلك لكن الحكم تخلف لان المدبر غير
قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم م فنمنع ملكه بدله اي ملك بدل المغصوب بانه في المدبر كونه بدله بدل
المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة م فانه ضمان جبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى الوصف في صورة النقض اي منع الاوصاف الصالحة للحكم الذي يثبت بها الحكم كالثابت بدلالة
النص بالاثر المنصوص نحو مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في الاستنجاء المعنى
الذي في المسح اي تطهير حكمي غير معقول ش اي لانه تطهير حكمي غير معقول م لانه في المسح التثليث لا
لتوكيد التطهير معقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء الثالث
دفع الوصف بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن الوصف في صورة النقض وذكر في الاصل خروج النجاسة ... للانتقاض
وملك بدل المغصوب على ملك المغصوب لان حل الاتلاف للاحياء المهجة لا ينافي العصمة لمال كما في المخمصة فيضمن العادل
الصايل فنوقض بالمستحق اضطرارا والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع كما هو في تخصيص العلة وبحر لاول
ثم وفي الثالث بان الاتلاف اي حل الاتلاف لا ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت للبغي ش او يرد الا
نحو الالام للدفع بالحكم ثم الاشتراك احدها خروج النجس مثل الانتقاض فنوقض بالمستحاضة اي خروج النجاسة
موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب يملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب
نحو الالام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل
تخصيص العلة وبحر لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في المخمصة فانه اذا
اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن بجعل الصايل فنوقض بمال الباغي اي العادل اذا

اتلف

تلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فاجاب اي حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة
فاجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف يباني العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف بحل الاتلاف بل
للبغي فاقول لا شك ان الحكم المدعى في جعل الصايل وجوب الضمان او بقاء العصمة فح لا يكون هذه الصورة
نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا القول ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في مال
المسلم العصمة وهو لا يرتفع الا بعارض وينفي المتنازع فيه وهو جعل الصايل الا عارضا واحدا وهو حل
الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة اي حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في جعل
الصايل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي اي حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع
العصمة في مال الباغي ليس هو حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم في
ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر وهذا معنى قوله م والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة هنا ونفي في المتنازع الا عارضا واحدا واثبت بالقياس
ان هذا العارض لا يرفعه كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء اخر ش فيكون
بيانه بعلة الحكم في صورة النقض شيئا اخر فيكون ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم وحاصله
ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت في جعل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض بمال
الباغي اي حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة
بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت
للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع
تخلف الحكم وحل الاتلاف لحفظ المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة ثبوت حل الاتلاف في مال الباغي
مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا يجعل هذه النظائر في المسئلة الثالث امرين ومثال اخر في معنى ما قال
م وانا اصرح للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في
غير السبيلين فنوقض بالتيمم ش اي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع
خروج النجاسة مع ذلك لا يوجب الوضوء م فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لان التيمم خلف عنه معناه

انا لانم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم تخلل الوضوء فان الحكم التيمم خلف عنه م الرابع الدفع
بالفرق فهو خارج بحث فهو نقض بالاستحسان فنقول الفرض التشويش السبيلين غير بها فانه وجد
عنه الحكم اذ الحكم حين [illegible] هكذا [illegible] ثم انه ان يسلك الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فخرج والا فا
لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة لو وجد مانع فلا يكن بعض اصحابنا يقولون
العلة توجب هذا الحكم تخلف الحكم للمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم
هنا هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطها لها لهم في جواز التخصيص القياس على الادلة
اللفظية والثابتة بالاستحسان ش عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية م فانه تخصيص القياس
ولان التخلف قد يكون لفقد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم
خمس ش المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن تعدلت عن هذه العبارة لما يأتي م مانع
من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في البيع كبيع الحر ومن تمامها كما اذا هلك شيء [illegible] وكبيع مال الغير
او من ابتداء الحكم كما اذا [illegible] فهذا الدرع وكخيار الشرط [illegible] كما اذا [illegible] بعد اخراج الشيء
[illegible] وكخيار الرؤية او من لزومه كما اذا جرحه [illegible] وكخيار العيب فالتخصيص
في الادلة [illegible] الثلثة الاخير ش لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد
وجود العلة [illegible] في الصور [illegible] لم يوجد [illegible] في الثلث الاخير يوجد وجوده والحكم
يتخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخير فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال [illegible]
عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط وجد السبب وهو البيع والخيار دخل على الحكم وهو
الملك [illegible] في فصل [illegible] لان الخيار [illegible] فقد خرج على الحكم [illegible] على السبب
[illegible] يوجب الدخول على السبب [illegible] داخلا على الحكم [illegible] وأما خيار الرؤية فان
البيع [illegible] فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية
واما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب [illegible]
المشتري قلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب [illegible] المشتري [illegible] البعض لانه تفريق الصفقة [illegible]

١١٧

وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية [illegible] لانه تفريق قبل التمام [illegible] م وطلاق التخصيص
في الالفاظ بجامع [illegible] او ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا [illegible] ولان العلل الشرعية
ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التخصيص اذ علم وجود العلة في الفرع [illegible]
بعدم مانع [illegible] هذا التقييد [illegible] عدم المانع [illegible] عند وجود العلة [illegible]
شرطها ش اي عدم المانع [illegible] العلة او شرطها م فاذا وجد المانع فقد عدم العلة [illegible] عدمها قد
يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة [illegible] فاذا [illegible] الخيار فقد عدمت [illegible] في النجس
عدم الحرج على الانتقاض وهذا معدوم في المعذور [illegible] الوضوء [illegible] العلة [illegible]
ما تقتضيه [illegible] انما ثبت [illegible] شرعا [illegible] الوضوء وما ثبت [illegible] بوضعه
على عدم [illegible] شرعا [illegible] مثال [illegible] عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده
بعلة اخرى ش الفرق قالوا هو [illegible] لانه غصب منصب التعليل وهذا [illegible] ولانه اذا اثبت على
المشترك لا يضر الفارق لكن ان اثبت في الفرع [illegible] وكل كلام صحيح في الاصل اذا ورد على سبيل
الفرق لا يقبل بل ينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل ش هذا تعليم [illegible] المناظرة وهو ان
كل كلام يكون في نفسه صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق
يمنع [illegible] توجيهه فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن [illegible] من رده م كقوله
الشافعي [illegible] اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق
فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه
وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نم ش الاصل هو بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان
فلا نم لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف م وان كان التوقف [illegible] حكم الاصل التوقف
م في الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان
العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول [illegible]
كالخطأ اذا [illegible] ش اي في الخطأ على القاتل [illegible] المال [illegible] فصوم

بجناية وهو خطأ فانه اورد على هذا الوجه ربما لا يقبل الحجة فنورده على سبيل الممانعة م
فنوجيه هذا اى توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة م ان حكم الاصل وهو الخطاء م شرع
في الاصل خلفا عن القود وفي الفرع مزاحما اياه يعني ان الدية شرعت خلفا عن القود لان الاصل
وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجبت الدية وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي مزاحمة عن
القود فلا يكون الحكمان متماثلين م فهذه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون تمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا
في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف
العلة لكونها مؤثرة ومنه المعارضة وعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل وسمي مناقضة
او يثبت الحكم يقيم الدليل على نفي مدلوله وسمي معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاول يسمى
معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة ش فنقول واعلم ان المعترض هذا التقسيم اعتراض على
المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل فالمعترض ان منع مقدمة دليل المعلل وسمي هذا
ممانعة فاذا ذكر المنع مستندا يسمى مناقضة كما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تاثير
الى آخر ما ذكر في الممانعة وان لم يمنع دليله فنقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من
المدلول لكن عندي ما ينفي ذكر المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم
او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا
اقام المعلل دليلا على ان العلة في الحكم من الوصف الفلاني فالمعترض ان لا ينتقض دليله بل يثبت بدليل
آخر ان هذا الوصف ليس بعلة وهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال م اما
الاول فاما بدليل المعلل فلانه كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة فانه
دل على نقيض الحكم بعينه فيقلب كقولهم صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء
لكن هذا تعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع ش اى تعيين الصوم في رمضان يتعين قبل
الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء لا يتعين بالشروع بتعيين العبد م وكقوله مسح

[illegible]

مسح الراس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض
في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وانه دل على حكم آخر يلزم منه ذكر النقيض ويسمى عكسا كقوله في صلوة
النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي
فيه النذر والشروع كالوضوء ش اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها
كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء
فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم م
والاول اقوى من هذا اى القلب اقوى من العكس م لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء
اى المعترض جاء في العكس بحكم آخر وهو في القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى
لانه في العكس اشتغل على الشيء بعيده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذكره وايضا جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم
المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا ان الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي في الاصل فهذا هو
قوله م ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول
الوجود واما بدليل آخر ش عطف على قوله فاما بدليل المعلل م وهو المعارضة الخالصة وهي
اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذكر النقيض كقوله المسح ركن
في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا ش اى الوجه الاول
من الوجوه الثلثة من المعارضة م اقوى الوجوه فنقول المسح ركن نظير الوجه الاول م وكقولنا
في صغيرة يتيمة لها اب صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال
فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع ش اى لعدم
القائل بالفصل فان كلا من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الولاية بولاية العمومة وكونها فهذا
نظير الوجه الثاني من المعارضة م وكالتي نعى اليها زوجها فنكحت وولدت فنظير الوجه الثالث جاء

الاول فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال انه صاحب فراش فلا يستحق
النسب كمن تزوج بغير شهود وكذا فالمعارض هو ان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني
كما يلزم من ثبوته من الثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فنقول بسبيل الترجيح بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كونه صاحب ماء واما الثانية فهي ما فيه معنى المناقضة
وهو ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهو قلب بعينه وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا
ش لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة م كما في الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين فان جلد مائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر
غايته وجب في الثيب غايته فان النعم كلما كانت اكمل كانت الجناية عليها بكفرانها افحش فجزاؤها يكون
اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك ليس هو الا الرجم فان الشرع ما اوجب
فوق جلد مائة الا الرجم م والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين
كالركوع والسجود فنقول ش تعليلهم انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم ش يعني جعل العلة
جلد البكر على رجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب انما يجلد البكر م وانما تكرر الركوع
والسجود فرضا في الاوليين لانه يتكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل بوجه
لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يقصد الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر
اذا ثبت المساواة نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع نحو
فيه خلاف الشافعي رح فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال
بلزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التسوية بينهما بل الشروع اولى لانه ادى ما هو القربة ما هو سبب
القربة وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى وكذا الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها
فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت حكم الثيب الصغيرة وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما
يولى على البكر في مالها لانها يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة في النفس والمال في البكر
والثيب على السواء ش اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما

شرعتا للحاجة فيكونان من وجه واحد فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر بلا فرق لان حكم التعدية واحد
وهذه المساواة غير ثابتة في المتنازع فيه لما ذكروا ش فيما مثل من رجم الكفار وقراءة
في الشفع الاخير فان لم يبين انه يمكن لفاعل الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن
القلب لانه لا يمكن هنا في مثل الرجم والقراءة اما في مثل الرجم فلان الرجم والجلد ليس سواء
في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن
الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مثل القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليس سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه فثبت على
ما ذكروا اشارة الى هذا م ومن خالصه فان اقام الدليل على انتفاء علته ما اثبت العلة بخبر لا
وان اقام علته شيء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه
يعني ضابطة العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره ولا فائدة له الا نفي الحكم
في الجص لعدم العلة فيه لا يفيد ذكره فان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل
عند اهل النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة احدهما تأثير في فساد الآخر فصل في دفع العلل الطردية ش لما فرغ عن العلل المؤثرة و
اما علل مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علل ثبتت عليتها بالاطراد دون التأثير وهي معتبرة
عند البعض ليس بمعتبرة عندنا وتسمى علل طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات الواردة على
القائلين بالعلل الطردية م وهو اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع
بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلل المؤثرة اي يجعل المعلل مضطرا الى القول بعلة مؤثرة
ولا يمكن للخصم التسليم مع بقاء الخلاف م كقولهم المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
نعم عندنا يسن لكن في الوضوء البعض كقولهم ركن لكم ومن اماريج او اقل في الاستيعاب تثليث بل زيادة
غير قاصرة تكمل به يمنع ذكره في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة
لكن في الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرير وهنا المحل متسع ش اي في مسح الرأس المحل

وهو الرسخ بكنه الاكمال بدون التكرار م على ان التكرار بعد على تقدير التسليم فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض
على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير مما نعه فالى هذا اشار بقوله ان اردتم بالتثليث جعل
على ثلث مثال الفرض فيحنئذ فالقول بان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات
فنمنع هذا فى الاول اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الكمال كما فى اركان الصلوة فالاعتراض
على تقدير ان يراد بالتثليث جعل ثلثة امثال المفروض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير بان
يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض مما نعة م وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية قبل الشروع
موجبه كذلك الا لا تعيين وكقوله المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم
لكنها غاية للاسقاط فلا يدخل تحت الحكم المانعة وهى اما فى الوصف ش اى منع الوصف الذى هى العلة
على أنه م كقوله فى مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها
بالجماع بل هى متعلقة بالافطار وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد بالمجازفة بالكيل او بالاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد بالردى
ش هذا دليل على جواز المجازفة بالكيل والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالاجزاء
بحسب الاجزاء م وان اراد بها المجازفة م بحسب العيار كيلا بما يدخل فيه اى فى المعيار م واما فى الحكم نحو
على قوله وهى اما فى الوصف كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة فلا نسلم الحكم فى الفرع
وان ادعيت غير متناهية فلا نسلم فى الصبرة ش نقول كما فى هذه المسئلة اشارة الى مسئلة التفاحة
بالتفاحتين فالممانعة فى الحكم انه يمنع ثبوت الحكم الذى يكون فى الاصل لا فى الفرع وفيه فلا نسلم الحكم فى
الفرع اشارة الى هذا م وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول ان اردت التعيين
فلا نسلم فى الاصل وان قيل فلا نسلم فى الفرع اى ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته
معينا فلا نسلم هذا فى القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا
فلا نسلم هذا فى المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع فى المتنازع لان الصوم متعين
فى المتنازع بتعيين الشرع فلا يكون صحة الصوم فى المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته

صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان متنعه وهذا باطل م واما فى صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل
عندنا كما مر واما فى نسبة الحكم الى الوصف كقوله لا يعتق على الاخ لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العتق فى الاصل
هذا ش لكلام ان عدم عتق ابن العم هو عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق
لجواز ان يوجد على اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة م وكقوله لا يثبت
النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة فى الحد عدم المالية وكذا فى كل موضع
يستدل بالعدم على العدم ش فانه يمكن ان يقال عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز ان يثبت
بعلة اخرى م الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره وهى فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها المناقضة فبتغيير الكلام
ويجعل علة مؤثرة فيندفع المناقضة كما سيأتى فى المناقضة فى قوله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقا
فساد الوضع فانه يبطل العلة بالكلية اذ لا يندفع بتغيير الكلام م كتعليل الايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين اى لاحد الزوجين الوثنيين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعى رح بانت فى الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة قروء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهى له وان ابى فرق بينهما فى الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وكبقاء النكاح مع ارتداد احد
اى اذا ارتد الزوجين قبل الدخول بانت فى الحال وبعد الدخول بعد ثلثة اقراء عند الشافعى رح فجعل
الردة علة لبقاء النكاح يعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين فى الحال سواء قبل الدخول
او بعده ثم ش عنى يقيم الدليل على ان تعليله موقوف بفساد الوضع بقوله م فان الاسلام لا يصلح
قاطعا للنعم والردة لا يصلح عفوا وكقوله اذا صح بالاطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل
فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله مطعوم
شئ ذو خطر فيشترط للتملك شرط زايد ش وهو التقابض م كالنكاح فانه يشترط له الشهود
م فيقال ملك الحاجة اليه اكثر جعل الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهو تلجى اهل الطرد الى مؤثرة
كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فكيف افترقا فى النية فينتقض بتطهير الثوب فيضطر الى ان يقول الوضوء

نظيره حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فمعقول نعم ش اى الوضوء تطهير حكمي م بطلان النجاسة حكمية اي
حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعل كالحقيقية حتى يزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي غير معقول
ش الضمير يرجع الى النجاسة هذا الجواب عن سؤال … الى فصل المناقضة م لكن
نظيره بالماء معقول بخلاف التراب فيحتاج الى النية فيكون في التطهير تحصيل الطهارة سواء
نوى او لم ينو بل في صيرورته قربة يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة م والصلاة تستغني عنها
اى عن صيرورة الوضوء قربة لانها شرط الصلاة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة م واما
المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج
الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل
ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام
الاصل م فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير معقول بهذا اشكال على قوله لكن تطهيره بالماء معقول فلما
لما اتصف البدن به اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاول في غير المعتاد
كالمني والحيض ش اى لما اتصف البعض بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما
حكم بسراية النجاسة في بعض الاعضاء او في كلها لانه من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط غسل جميع
البدن في المعتاد دفعا للحرج ويجب غسل الاعضاء الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل
الاعضاء الاربعة غير معقول فلا يجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تغير وصف محل
الغسل الى الطهارة الى الحدث غير معقول فقد صرح في التنقيح فهو غير معقول اشارة الى هذا ويرد عليه
لكان غير معقول لا يصح … فهذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موضع
خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فتعدى … الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال
آخر وهو ان كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان … بما لا يقاطع الماء في تطهير الحدث كما قد في تطهير
الخبث ولهذا لا يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وجوابه انما قلنا في الخبث باعتبار انها قاتلة لان
النجاسة مطهرة فلا … والحق وهو انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر

الاسلام بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا تأمل ان هذا
الوصف وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم العقل يدرك ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس
كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكر من الاشكال وهو انه
يلزم ان لا يصح القياس في غير السبيلين على السبيلين م وفي هذا الفصل فروع اخر طويناها مخافة التطويل

فصل في الانتقال اى الانتقال من كلام الى كلام اخر م انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخ
اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علة الاول او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم اخر يحتاج اليه الحكم
الاول او ينتقل الى حكم هو كذلك ش اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول م والانتقال منحصر في هذه الاربعة
لانه اما الى العلة فمنه … وهو الاول او لاثبات الحكم وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء
منهما كان الكلام حشوا واما الى الحكم فمنه الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان
كلاما حشوا واما فيما هو الثالث م فشبيه بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا
استهلك الوديعة لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك فيما انكر الخصم احتاج الى اثباته ش فهذا ليس انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما اطلق الانتقال
على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر ولكنه هو دليل على الكلام الاول م وكذا الثاني عند
البعض كقصة الخليل صلوات الله تعالى عليه حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ولان
الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا
في عرف النظار م واما قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت م كانت لازمة العين
عارضه باطل وهو قوله انا احيي واميت م فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على الفهم انتقل
الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف
الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة ش اى اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا
اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة م فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي م فنقول الرق لم ينتقص ويثبت هذا اى عدم نقصان الرق م

اى اذا اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز

بعد اخرى كما نقول في الكتابة عقد معاوضة فلا توجب منصفا في الرق م وان اثبتناه بالجبر الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتمال النسخ دليل على انه لم ينتسخ وكلاهما صحيحان والرابع حق
ش لان العلل التي اثر ... لا يكون تامة في قطع الشبهة بلا احتياج الى شيء آخر م وان انتقل الى حكم لا
حاجة الى ابدال العلة لاثبات الحكم كذلك فهو نوع فاسد م فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رح
في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات اي بقاء
الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا
شهد وان كان ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا في بقاء الشرائع
بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفي حياته نقدم جوابه وفي الفسخ والوجود
والبيع والنكاح فكونه يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور المناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل
على البقاء كحيوة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث
في باب الدفع فيثبت والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة في الاصل حجة على
المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ش ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا
يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح م ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع بها اذا
انكره المشتري لان ملك الشفيع عندنا على الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على
المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها م لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد متمسك بالاصل وهو
ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى م ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل
بالنفي كما ذكر في شهادة الزنا اي في المبالغة في دفع العلل الطردية م والاصل فانه يمكن الوجود بعلة
اخرى لان لا يثبت الاجماع ان العلة واحدة فيها كقول محمد رح في ولد المغصوب ش انه غير مضمون
لانه لم يغصب الولد م ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لان
من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل بالشك فانه هذا احتجاج محض لانه لم يعلم ان هذه من

م اي التقسيم باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر
في محل واحد في زمان واحد فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما المعارضة
والتقوى المذكور فيهما وان كان اقوى بما هو غير تابع لا تسمى رجحانا فلا يقال ان النص راجح على
القياس من قوله عليه السلام زن وارجح ويراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الدين بتجميل
ذكر عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورة
ش اي فيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع م
واذا انتفيا بالقوة اعلم ان الاقسام المذكور ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير
تابع كالنص مع القياس الثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع كما ان خبر الواحد الذي رواه عدل فقيه
مع خبر الواحد الذي رواه عدل غير فقيه الثالث ان يكونا متساويين في القوة في القسم الاول يجب العمل بالاقوى
وترك الآخر واجب واما الثالث فبيان حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا في القوة فالمعارضة تختص بالقسم
الثاني والثالث اما الاول فهو بمعزل عنها لان العمل بالاقوى واجب كالاسم هذا ترجيحا والترجيح
انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني م ففي الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة م يحمل ذكر في النسخ احدهما الآخر اذا تناقض بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان
في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما
ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل احدهما سابقا
والآخر متاخرا ناسخا للاول لكننا لما جهلنا المتقدم والمتاخر توهمنا التعارض لا في الواقع لان
قوله يحمل ذكر الناسخ يرجع الى التعارض والمراد صورة التعارض فمن ورود دليلين يقتضي احدهما
عدم ما يقتضيه الآخر م فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتاخر ناسخا للمتقدم م
والا يطلب المخلص اي دفع المعارضة والجمع بينهما ان امكن والا يسمى عملا بالشبهين فان تيسر الا ترك
ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رض ان امكن ذكره والا يجب تقرير الاصول
على ما كان كما في سور الحمار عند تعارض الآثار ش روي عن ابن عمر رض انه نجس وعن ابن عباس

رضي الله عنه اذا خاف ايضاً فقد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة يبقى الحكم على ما
كان وهو اباحته لانه كان طاهراً في ذاته بل الحدث لو وقع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك م وهو اي
التعارض في الكتاب والسنة اما بين آيتين او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم
او الحال او الزمان اما الاول فظاهر واما الثاني فبتوزيع الحكم كتقسيم المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير
الحكم كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية اللغو في الاولى ضد ما كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه
به ش اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
م وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله لا يؤاخذكم باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد م والعقد قول يكون له
حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه
الآية الخالي عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا
للغموس في هذه الآية فيقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي
المؤاخذة في الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في
الغموس وهذا ما قال في المتن م فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة
كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا مروا باللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض
فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي
الثانية في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة
في الثانية اي في الدنيا ش اي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية
ثم المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس م والعقد في الثانية على كسب القلب التي
ذكر في الاولى اي يحمل الذي عبر به العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو الذي
اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض وانت تعلم ان ما قلنا اولى من هذا لان

لان على مذهبنا امكن ان يكون العقد يجري على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة
في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب فيحمل على الدنيوية وأما
على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ما يليق به ويحمل المؤاخذة في كل
موضع على ما هو اللائق به من الدنيوية والاخروية م واقول لا تعارض هنا واللغو في الموضعين
واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق بالشرع ان يقول لا يؤاخذكم بالخبر والمؤاخذة في الموضعين
في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة
يستر بالكفارة لا ان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة ش هذا وجه وقع في خاطري لدفع
التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب
واما في الثانية فلانه لا يليق بالشرع ان يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالقول الخالي عن
الفائدة الذي لا يترتب عليه الجزاء بل لا يليق ان يقول لا يؤاخذكم الله
بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولم يرد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية فهي
دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة
الستارة اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دالة على عدم المؤاخذة في
اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وسكتت عن الغموس فلا يقع التعارض ويثبت الحكم على وفق
مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس م واما الثالث وهو المخلص بتبدل الحال م فبان يحمل على
تغاير الحال كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف توجب الحل
بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التخفيف على العشرة
والتشديد على اقل وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم
احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاشترط الاغتسال
لتتأكد الطهارة واما الثالث ش اي المخلص بتبدل الزمان م فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان
يكون الثاني ناسخا للاول لكن اذا كانت دلالة كنص احدهما محرم والآخر مبيح يحمل المحرم

بالسمع لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح فيه لا اباحة ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر
النسخ ش اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح
يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك م وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما
شرعيا فلا يكون رفعها نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما
كان ناسخا لها ان لو قدر في الزمان المتقدم دليل شرعي على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا
لذلك المبيح لكن وجود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف
النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو ان اذا انتفع المكلف
بشيء قبل ورود محرمه او مبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاحلال يدل على الاباحة ان
انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران
واما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل
بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم وقد قال
فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من يجعل الاباحة اصلا ولسنا نقول به لان الاصل
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة
قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك ثابت
الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان بوقوع التحريفات في التوراة
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهرت الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب
على الانتفاع بما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح
فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه
فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان اراد بالاباحة ان الشرع حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم

وان اراد به عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا
ان الشرع حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف
فان اراد بعدم الحكم فهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني
اباحة ولا خروج عن النقيضين وان اراد في المحصول عنه بان المباح هو الذي اعلم الشرع فاعله
او علم انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا المعنى ليس ثابتا لان الخلاف في شيء لم يعلم الشرع به بالحرج
في فعله وتركه وعدمه ففي كلا ان الشيء الذي لم يعلم الشرع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم
الشرع بعدم الحرج وهذا الكلام يتجه لا خلاف في هذا فقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما
ام لا وان كان هناك حكم فلا يعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما ام لا فباطل لانا نعلم
ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع او بعدمه واما انا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة ففي غاية الحق عندنا
انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين قولنا
انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى بالاباحة الا انه لا يعاقب
على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما م ولقوله عليه السلام ما اجتمع الحرام
والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان
مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل
الوجهين ينظر فيه ش اي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي
ينظر في ذكر النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات
اولى م فما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت فيما روي انه محرم ناف فانه ابقى على
الاصل في علم الاحلال والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكان هو اولى فيرجح بالكثرة ومن روى انه
محرم ابن عباس رضي الله عنه ولا يعدل يزيد ابن الاصم في الحفظ ش هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان
نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وعند الخصم باطل

انه عليه السلام تزوجها وهو حلال وا اتفقوا على انه لم يكن في محل الاصل فالخلاف في انه كان في الاحرام بعد وصوله
او في محل الاحرام بعد الاحرام فحملنا نحن تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها
في محل الاحرام بعد الاحرام انه الاحرام بغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالرواية وهو ابن عباس رضي الله عنهما م كما في اعتقت بريرة وزوجها
حر مثبت وروي زوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي
لا يعرف بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح فيه
لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف
لان معناه انه رقيق لم يتغير بعد وهذا نفي لا يعرف عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى م واذا
اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة [illegible] كان نفيا لكنه مما يحتمل معرفته بالدليل فيساوي الاثبات [illegible] وجه
دليل فكان كالاثبات [illegible] فالنجاسة اولى ش هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل [illegible]
على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يعرف بظاهر الحال وقد يعرف عيانا بان يغسل الاناء بماء السماء او بالماء
الجاري وملأه باحدهما ولم يغب عنه ولم يلاق شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته
فانه تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات م وعلى هذا الاصل يترجح
الشهادة على النفي واما في القياس عطف على قوله في الكتاب والسنة معناه اذا تعارض القياسان
فلا يجري فيه التساقط [illegible] بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء من القياسين و
كذا يأخذ بايهما شاء من قولي الصحابيين م بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان في محل
بعد بظاهر الحال [illegible] النصين [illegible] وقع التعارض للجهل بالناسخ منهما فلا يصح
العمل باحدهما مع الجهل وهنا في القياسين م ان التعارض [illegible] لان [illegible] المجتهد [illegible] يذكر
تعارض ادلة م في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول فكان
الى كل واحد دليل [illegible] العمل [illegible] فاما ما يقع به الترجيح فعليك باستخراجه من مباحث الكتاب والسنة
وسند ش [illegible] فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز

فالصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح ما هو على خبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية م والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف علته
نصا مرجحا على ما عرف ايماء فبعضها اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا ما
عرف بالاجماع فتاثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تاثير جنسه في النوع وهذا اولى مما عرف تاثير نوعه
اولى من تاثير جنسه في الجنس ثم جنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب هذه الاقسام اولى من المفرد ثم ما يتم التركيب
بعض الاول من بعض ومن اتقن اصحابنا الفقه لا يخفى عليه شيء من ذلك م والذي ذكره في ترجيح القياس انه
امور الاول قوة الاثر اي قوة التأثير م كما في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة فان الرقيق
برقه مانع مع غنيته فلا يجوز كالذي تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه
مهرا يصلح للحرة والامة فالترجيح من حيث انه يملكه الحر وهذا اقوى اثرا ش اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياسه
ان رفعه م اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر [illegible] المشروع وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة [illegible]
فالاول [illegible] دونه لان في الاول تضييع الاول وفي الثاني تضييع الولد ونكاح الامة الكتابية [illegible] جائز مع
ما ذكرنا العلة وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يعترض الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير
كالكفر [illegible] فلا يجوز للمسلم لان الضرورة ترتفع بالحلال الا ان [illegible] قلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم
فكذا الحر المسلم [illegible] دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا نكاح الامة ش اي دين الكتابية
دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي هي على هذا الدين
م فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحد [illegible] لان الرقيق اهل
بالملك وبجهاده [illegible] بواسطة الكفر [illegible] قلنا انه [illegible] وهذا ان الشهادة
للتنصيف واستحقاق النعم التي تختص بالانسانية م فطرف الرجال يقبل العدد فيحل للحر اربع وللعبد ثنتان
لا طرف النساء فينتصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة عنها [illegible] مقارنة فقد غلبت
الحرمة كما في الطلاق والعدة ش اي كما ان الرق منصف وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل
النكاح فيحل للعبد ثنتان وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا تحل لها

وما عرف ايماء

[illegible] الى السلم

اعتبار التنصيف بالعدد

الا زوجة واحدة ولا يمكن تنصيف الزوج الثاني حتى يعتبر التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح
نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق
والاقراء فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فلا يصح للامة اذا لم يكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها
فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين
ليس لتغليب الحرمة بل لتغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين يحل له ان يحل لكونه اكثر مما كان
مالكا للطلقة الواحدة عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكالمسح اي الرابع في التخفيف
الخ ازالة الركن في التثليث والتابع قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشرع هذا الوصف في
هذا الحكم كالمسح في التخفيف كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب يجعلا الركن فان
الركنية لا تقتضي التكرار كما في اركان الصلوة بل الاكمال فكذا هنا قوله وكذا اي بالاكمال وهو الاستيعاب كقولنا
في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشرع في الودايع والمغصوب ورد المبيع
فاسدا والديان وغيرها فان رد الوديعة والمغصوب متعين اليه فلا يجب تعيين ان هذا الرد رد الوديعة
او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان انكروا عليه متعينا فلا يجب
على التعيين ان نفل لاجل البر وكمنافع الغصب فانه يتقوم ما يتقوم بالعقد تتضمن بالاتلاف كعينها يجب
بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل من على المتعدي اي لكان المثل التقريبي وهو الضمان مماثلا في حقيقته
لتلك المنافع فهو غلط وانهم مماثل في الحقيقة بل كون المثل التقريبي افضل من تلك المنافع لان الاعيان
الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم
على تقدير عدم وجوب الضمان ولنا اهدار الوصف من اهدار الاصل يعني ان وجب الضمان لا يلزم الا
اهدار كونه مماثلا تماما وان لم نوجبه يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف الاول
كان لهم هذا وقلنا التقييد بالقيد اي في كل باب لا احد كما في الصلوة والصوم ونحوهما وضع الضمان
عن المغصوب جائز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في اتلاف مثل المعصوم جائز في الجملة كما في اتلاف العادل مال
الباغي والحربي مال المسلم والنفس على المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم وعلم منه اي من ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع والمراد بالابتداء ان يكون بلا
واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان القاضي حقيقة عدل وهو معلوم التفاوت والتساوي
انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الوصف فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد اما في ما نحن فيه فالتفاوت في نفس الامر
لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشرع وهذا لا يجوز اما عدم الضمان
فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع يكون منسوبا الينا
لا الى الشرع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الى آخره بقوله ولان الوصف فلو فات اصلا بلا
بدل والاصل فات بعوض فانه الضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا ثم ترجيح الوصف
كونه المماثل تامة يقوم على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يقوم الى بدل يصل اليه
في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول وهو فوت الاصل ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد يثبت بالتراضي
مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رحمه الله وهو قوله ما يضمن بالعقد تضمن بالاتلاف في الامثلة الثلاثة المذكورة وهي
قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكمنافع الغصب فانها الترجيح القياس على القياس بكثرة
اعتبار الشرع الوصف في الحكم المذكور اما الاول فقياسنا وهو قوله ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشرع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قوله صوم رمضان متعين
فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكثرة اعتبار الشرع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب
في غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن
بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشرع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات قوله
والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني بل راجع الى الرابع والمراد من كثرة الاصول كثرة شهادة الاصل اي
كثرة الصور التي يكون من نوع هذا الحكم وحده فيه من جنس الوصف او نوعه وانما قال هو قريب من الثاني لان الثاني
اذا كان باعتبار الشرع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو لازم من شهادة الاصل فوجود الوصف مع الحكم في الصحيح
يكون مستلزما للشهادة الاصل اعم اذا كان الثاني باعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فيه وبين

شهادة الاول لكونه من وجه فلا يترجح ايضا بتنوع بنا الوصف للحكم بهذا المعنى لا يتعلم كثرة شهادة الاول ولهذا قال
وهو قريب مما قبله م والرابع وهو العكس اي العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف م كقولنا
مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف م فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره م بخلاف
قولنا ركن لان المضمضة مشروعة وليست بركن اي مسح الراس ركن فكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه
غير منعكس لان عكسه كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليس بركن ومع
ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف
بين اهل النظر وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكيفية اذا كان الاول كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا
ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم بهذا العكس فسماه
عكسا بهذا وانما قلنا انه لازم لان الاول هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف
ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي هذا عكسا م وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عينه
فلا يشترط قبضه اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر البيعات المتعينة م وينعكس بالصرف والسلم
فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم م فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل اي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل
فانه يشترط قبضه م فانه لا ينعكس لانه يشترط ايضا قبض راس مال السلم غير الربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة
هو قولنا كل مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم يشترط
قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كما بيناه
وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فانه اذا وجد وصفان مؤثران
احدهما يجب بعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف
فلان المعتبر في العلية التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فالترجيح الى
تاثير العلل وهو الشدة الدلالة اقوى من العدم عند العدم م مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فـ
كل منها بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارض م كما اذا تعارض جهتا القياس

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح

والصحيح في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عنده رضي الله عنه ويصح عندنا
هو يرجح الفساد لكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات
وذكر بالعارض ش وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض
وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على
الاخر فالشافعي رحمه الله يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان العبادة تنافي الفساد وهو وصف عارض لانه وصف
العبادة لا الامساك عارض لان الامساك من حيث انه امساك ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الشرع وهو امر خارج عن الامساك
ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان
الكثرة وصف يقوم بالكثير بجميع اجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء
بجميع اجزائه والوصف العارض وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه م وذكر والدليل غير واحد وفيما ذكرنا كفاية
فصل ومن الترجيحات الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقولنا اي كقول الشافعي رحمه الله في الاخ لمشتري لا يعتق
عنده م الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة
ووجوب القصاص وهذا باطل لان الشبه يرجح وصف واحد مؤثر في الحكم لما كان منها ش اي من الشبه
في الفرع وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بعموم الوصف كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار بهذا
اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بعموم ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات
جزئين ولا اثر لهذا ش في هذه العبارة تساهل فان الشيء لا يكون لجزء واحد والمراد ان العلة
اذا كانت امرا واحدا يكون اولى عندهم مما كان مركبا من امرين وما كان مركبا من جزئين اولى مما كان مركبا
من امور م مسئلة ترجيح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن به اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب
كثرة الدليل م ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليل
ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل
خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر م لا عندنا رحمه الله لان كل دليل قطع
النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة ش فانه لا يرجح بكثرة

الشهود اجماعا فقول القياس عطف على قوله اذ كل دليل ثم عطف على قوله القياس قوله م ولا الابن
على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح كي يستحق جميع المال م على
ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على الزواده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا لكان الترجيح
بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف م خلافا لابن مسعود في الاخير اي في ابن عم هو اخ
لام فانه راجح عند ابن مسعود م على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر م بخلاف
الاخ لاب وام فانه يترجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة م لام تابعة
للاصل اي للاخوة لاب م ولهذا متحد اي جنس القرابة متحد لان الاخوة لاب والاخوة لام كل
منهما اخوة م فيحصل بها هيئة اجتماعية بخلاف الاول فيصير مجموع الاخوين قرابة واحدة
قوية فترجح على الاضعف م فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة
اجتماعية هذه تفريعا على عدم الترجيح بكثرة الدليل فان الرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم
يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب
وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحيح على الفاسد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض
المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع
لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد
فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوها فان الاكثر فيه يرجح على الاقل وكل امر
منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فرب واحد قوي يغلب
الالاف من الضعفاء فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة المعتبرة وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الاخر
اصلا فان الحكم منوطا بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فانه

فانه هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو
الاصل فالحكم متفرع على الفروع وقوله م ولا القياس بقياس آخر عطف على الفصل الذي في قوله فلا
يرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما ادتا الى حكم واحد كما ان علة
الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع
الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كان العلة في القياسين واحدا كما يقيس عليه متعدد فانه في
الحكم قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح م ولا الحديث بحديث آخر
وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشر فالدية نصفان
وكذا الشفيعان يستحقان متفاوتين والشفيع به لا يرجح صاحب الكثير ابدا م بل يعني انه يكون
هو المستحق دون الآخر م ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فيقول
حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم على المراد بالعلة هنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول
بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول منها فانه
يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة بل هو ثابت
بها لا منها فلا ينقسم عليها **باب الاجتهاد** شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه
المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة
حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه رأي المجتهد فاذا اجتهد وادى حادثة
فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد ما ادى اليه رأيه لان المجتهدين كلفوا اصابة الحق ولولا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ
يخرج عن عهدة الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قوم فيه جائز كما كان في ارسال الرسل لكل قوم
ثم اختلفوا فقال بعضهم يتعدد الحقوق لان دليل التعدد لا يتوقف على التعاقب وعند بعضهم الحق
منها واحد لانها لو استوت لا يصح الاختلاف ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد

لا يعلم الا بعد الاجماع اذ لا يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون في متعدد
لقوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن
الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ولان القياس مثبت بمعنى النص وانه في نص
مبيعة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد معنى ش اي كيف يتعدد الحق اذا
ورد معنى نظيره مثل ان فانا نقول بوجوب الزكوة في ابل التجارة على المقرض وان قيل بعدم
وجوب الزكوة قياسا على الثياب فانهما مصروف الى الحاجة يعني القياس ان النص الوارد في المقيس عليه
وارد في المقيس معنى وانه لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا
لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان اي النص
الوارد في المقرض والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدل ان على حقية
مدلول كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا لا
يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى م ولانه يجمع بين
الحظر والاباحة ممتنع وكونا بالسنة المجوزين شرعيتنا والتكليف بالاجتهاد مفيد ش جواب
عن دليل المعتزلة ان المجتهدين كلفوا م لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر اما مسئلة
القبلة فانا صلوة من خالف الامام عالما حاله لا يدل على مذهبنا فلنا عدم اعادة المخطئ
لكعبة اخذتها غير مقصودة لما الشرع جعل الجهة قبلة وهو جهة التحري فلم يبق على ظن اصابته
معلم اصابتها لم تضعف علما او فنا في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل
وبالنظر الى الحكم لما روينا ان الاخطاء في الحد لقوله عليه السلام في اسارى بدر حين نزل قوله
لولا كتاب من الله سبق لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ش هذا هو المعقول لقوله عليه السلام في ذا
هذا الحديث ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا لما عوتب ... قبل نزول
العذاب وقد مر هذا الحديث وتفسيره في الركن الثاني في السنة م وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء

وانتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فانه لما كان الحق عند الله
واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل يعني انه قد اقام الدليل كما
هو حقه مستجمعا بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار ليجيء وسعه اقامة البرهان فيه
في الشرع عبادة فيكون مدلوله حقا اتفاقا م لقوله تعالى ففهمناها سليمان الاية يعني على كل منهما احكاما وعلما
لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتضعيف الاجر يدل على هذا ايضا ش اي على انه مصيب
من وجه دون وجه م واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل
واما المن وخص النبي عليه السلام بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة
لمسكم العذاب على ترك العزيمة ش فيرد ان العتاب كان في الاجتهاد تقديرا بعدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واقعا فلا يتحقق العتاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب م والمخطئ في الاجتهاد لا يعاتب
الا ان يكون طريق الصواب بيّنا واثم المخطئ بالصواب القسم الثاني في الحكم وينقسم الى الحاكم
وهو الشرع لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو
المكلف ونفس الاهلية في فصل الجواب ش واعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا للاحكام في مذهبنا وهو
ما هو المذكور في كتب اصحابنا من الاقسام المتفرقة باب الحكم وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق
شيء بشيء آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او حكمه ش اعلم ان المراد بالتعلق
زائد على التعلق بالمحكوم عليه والمحكوم به كحكم ان الشيء ركن الشيء او علة او شرط فان
هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام م اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف م او اثرا له كالملك فان الملك
اثر لفعل المكلف م وما يتعلق به كالبيع والعقد ونحو ذلك ودفع الدين في الذمة
م والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة
العبادات كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما
هو الحق الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو من الآخرة

لكنه غير معتبر في منهو مع عبادة او لياد او توجب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في
منهو مع اعتبارا وليا هو الحق الاخروي حتى كان يتبعه الحق الدنيوي كتفريغ الذمة او كونه
اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية م فالحق الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى الحق الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل
اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم
في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد
لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم وكونه بحيث
لا يمكن رفعه واما الثاني ش اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية م فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني
على اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي م فان كان الفعل اولى من الترك مع منع
الترك م فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك م بدليل قطعي فالفعل فرض
وبظني فواجب وبلا منع فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس
ش اي ان كان الترك اولى من الفعل م مع منع الفعل فحرام وبلا منع مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم
علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
الاحاد اما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما ش اي تارك الفرض والواجب م الا ان يعفو الله تعالى وانما فرق
بين الفرض والواجب لان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد فان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل
كذلك م يوجب التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي
دل عليه خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن م وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من
الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك سواء كان هذا المنع بالمعنى
القطعي او الظني فيصح ان يقال صلاة الفجر واجبة م والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبي عليه السلام في لباسه
وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند ش رضي الله عنه وعندنا تقع على غيرها

ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد م
وهو لا يلزم بالشروع عند ش رضي الله عنه لانه متبرع فيلزم ان يتصل بعد فوات ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم ش
اي النفل م لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة
ما اداه م الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى اولى لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما
صار لله تعالى تسمية وهو النذر فلان يجب صيانة ما صار فعلا اولى ش اي صيانة ما صار لله تعالى فعلا اولى بالوجوب وفعلا نصب
على التمييز وكذا قوله تسمية فيكون المعنى ان يجب بحسب تسمية وفعلا يعني الذي تقدير حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا
م والحرام يطلق على فعل وهو اما حرام لعينه اي منشأ حرمته عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة واما
حرام لغيره كاكل مال الغير فالحرمة هاهنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اخرج المحل عن قبول
الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل اصلا والفعل تبعا فنسبت الحرمة الى المحل ليدل على عدم
صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل ويقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام
يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه ان عين الميتة لا انه ذكر المحل
ويقصد به الحال فالمجاز في المسند اليه وهاهنا في المسند وهو قوله حرام اذا اريد منه حكمه او مكروه وهو على نوعين
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرام اقرب وعند محمد لا بل هو حرام
لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني ش المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على
اعذار العباد م فيسمى رخصة وما وقع في مقابلته ش اي الذي هو حكم اصلي م في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهو اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة م او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان
من حقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر ش اي نوعان
رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا ثم احدهما اتم
في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الاخر م اما الاول اي الذي هو احق بكونه رخصة وهو احق بكونه رخصة م فما
استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقتل والقطع م فان حرمة الكفر قائمة ابدا لان
المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ايضا م ولان حقه اي حق العبد

في الرخصة والعزيمة

م يفوت صوم في مضيه وحق الشرع لا يفوت معنى لانه خلف مطمئن فلانه يجري على ان رد انه اخذ بالعزيمة وبذل نفسه
خشية دينه فاتى وكذا الامر بالمعروف فيه وكل الميتة في المخمصة والافطار ونحوه في العبادات ش اي اذا اكره على اكل
مال الغير او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن
ان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه كان اولى م والثاني اي النوع الثاني من رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة م ما استبيح
مع قيام المحرم دون حكمه كافطار المسافر فان المحرم للافطار هو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير
قائمة م رخصة لانه تراخى حكمه بالسبب ش وهو الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من
ايام اخر م والعزيمة اولى عندنا لكمال سببه وتردد في الرخصة نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان العزيمة
اولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما هو لليسر وهو حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة هو اولى
اي لو لحقه بالعزيمة ومتضمن لليسر بخلاف الرخصة حيث اخذ بالاثقل م الا ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتلا
بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعفه الصوم الصائم وهو مستثنى من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول
احق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجوب الصوم كان حكما متراخيا فصار معدوما في حقه كسقط فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمتان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه
شبهة كونه اباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة م والثالث اي الذي هو
رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعد من الحقيقة من الآخر م ما وضع عنا من الاصر والاغلال سمي رخصة
مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث
م ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بالحقيقة
رخصة بخلاف الفصل الثالث كقوله عليه السلام فلا الا في البيع انه لا يجوز عنده هذا الحكم مشروع لكنه سقط
في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر عند الضرورة فان حرمتهما ساقطة
اي في حال الضرورة م مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثنى من الحرمة فالوقف بينهما
هذا دليل ان الحرمة قائمة في غير حالة الضرورة انهما فالتحريم قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه فالنص لتحريم في حال الضرورة م ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس

١٢١

وكذا الصلاة للمسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث ش روي عن عمر انه قال انقصر الصلاة
ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله عنه لان القصر
متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وفي
الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا بد ان يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضي دليل على انه
لانه لو كان لا يدل على عدم الحكم لما سأل عمر رضي وكان عالما بهذه الآية من اهل اللسان وارباب الاجتهاد والبيان م
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق م ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص
فمن الله اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد م ولان
الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط م
والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الركعتان رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل
منهما متضمن رفقا ومشقة فان الصوم عليه يسير لموافقة المسلمين وفي غير رمضان يشق فالتخيير يفيد فان
قيل لكمال الصلاة ان كانت اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض متساو
التسليم الحكم ش وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء آخر م فالذي يتعلق به ان كان داخلا في الآخر فهو
ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في العبادة فهو علة او فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب وان توقف
عليه وجوده فشرط والا فعلامة اقول لما فرغ يدل على وجوده فعلا فاما الركن فما يقوم به الشيء وقد يقع
الفاه على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان ش اي الاقرار م ركنا
يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي الصلاة بانتفاء الواحد فقولوا الركن الزائد اعتبره الشرع
في وجود المركب ان عدم بناء على ضرورة جعل الشرع عفوا او اعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر
حكم الكل من هذا الباب هذا نظر على عمر لعلها فان الركن ينتفي الاشياء بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه
ولكن ينتقص اما العلة فما يضاف اليه حكما اي يضاف الحكم اليها ش هذا تفسير العلة اسما م وهو مؤثر فيه
هذا تفسير العلة معنى م ولا يتراخى الحكم عنه هذا تفسير العلة حكما م كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل
للقصاص فعندنا مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعضهم بينهما ش اي بين العقلية والشرعية

وهو عطف على قوله عليه السلام

فاما المعلق فيقارنه العلية ويتأخر الحكم عنه فيهما فيعطا كالمعلق بالشرط على ما يأتي واما علة اسما ومعنى كالبيع
الموقوف والبيع بالخيار فيثبت الحكم فيها البيع اسما وهو ... شرعي الحكم عليه بمعنى لكن الحكم يتراخى عنه
فلا يكون علة حكما فيما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط ش اى آخر فصل في بيوع المخالفة م فلا الا ترى
على ان يقال ان المانع اذا زال وجب الحكم من حين الايجاب في الاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انها علة
معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكما لان المنفعة معدومة
فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما م لكنها اي الاجارة م تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة اي وقت مستقبل كما اذا قال في رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة
رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحادثة في زمان
الخيار للمشتري ثم هو اي عقد غير مشابه بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي ما يتوسط بينه
وبين الحكم العلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم كما اذا ثبت لا يثبت عقيب العلة يكون مشابهة للسبب من حيث
تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت اولا لم يتخلل الزمان بينها وبينه الحكم فلا يكون
مشابهة للسبب م وكذا كل ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب م وكذا
النصاب في ... يوجب الاداء فيتحقق بعد الحول لانه كان زكوة لا تجب الا بعد الحول فعلى هذا اسما لا الاصلي معنى لكونه مؤثرا
لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه لكنه يشبه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود
النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة غير مشابه بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة كان
النصاب سببا حقيقيا ثم النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون
النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يحصل بالنصاب لكان النصاب علة العلة
والنماء لا يحصل بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال ذو شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا
بنفسه وهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية كان للنصاب شبهة السببية م و
كذا مرض الموت ... لانه يتراخى حكمها الى ... وكذا الرمي والتزكية عند ابي ح ره حتى اذا رجع المزكي
ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب ش فانه علة للعتق اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب على العلة

العلة التي تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم وسائط واعلم ان الامام فخر الاسلام اخر العلة اسما ومعنى عنه (لا حكما و)
اشتراء ... البيع الموقوف والبيع بالخيار من الحكم فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما ليستا تشبهان بالاسباب ومنها الاجارة وكل
ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقدم في هذه الاصول انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب
ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقدم فخر الاسلام انها علة تشبه الاسباب
لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب لم يثبت علة اسما ومعنى لان الحكم غير متراخ عنه وانما
تشبه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة التي تشبه الاسباب قسما آخر لكنه
لم اجعل كذلك لانه لا يخرج من الاقسام السبعة التي تخص العلة بها وذكر لانه اذا لم يوجد الاضافة
ولا التأثير ولا الترتيب لم يوجد العلة اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلث اقسام وان وجد
الاجتماع بين الاثنين منها يحصل ثلث اقسام اخر وان وجد الاجتماع بين الثلثة حصل قسم آخر فحصل سبعة وقد
علم من الاستقراء ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد يوجد مع مشابهة الاسباب كالاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها
كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب في العلة اسما ومعنى وحكما كشراء القريب على ما مر ... اسما ومعنى وحكما
لكنه يشبه السبب م واما ما له شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين
وهو اما القدر او الجنس م واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك ثبت
الحكم به ش اي العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به م حتى يصح به الكفارة عند الشراء فان
نية الكفارة يعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء م ويضمن اذا كان شريكا عندهما اي عند ابي
يوسف ومحمد رحمهما ولا يضمن عند ابي ح ره والخلاف فيما اذا اشتريا معا اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن
بالاتفاق والفرق لابي ح ره انه في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث شارك القريب بخلاف ما اذا اشترى اولا
ثم القائم [illegible] م وان تأخر القرابة يثبت بها اي يثبت بالقرابة حتى يضمن مدعي القرابة ولو كانت القرابة
معلوما لم يضمن م كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ابنه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم شهد آخر
لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فلهذا اذا رجع يضمن النصف م فان الحكم يثبت بالمجموع لانها
انما يعمل بالتصادق وهو يقع بهما واما اسما وحكما [illegible]

يضمن
الصحة

ش فانهما اقيما مقام المفقود م والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس في النكاح مقام الوطي اي اكتسب
والنكاح يقوم مقام الوطي في ثبوت حرمة المصاهرة وطهارة القلة الارض لعدم تحرك اللمعي المعلول
اليه الظاهر م واما اقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا
والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق وكاستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك ش اي السبب
المقتضي لاقامة الدليل الاخر مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة وهي
م اما دفع الضرورة كما في ان احببتني وكما في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في محرمات
العبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين ش والفرق بين دفع الحرج والضرورة
ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على الشيء كالمحبة فانه لا يوقف الغير عليها مع ان الضرورة داعية الى
اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة الحرج المشقة كما في السفر والطهر والتقاء الختانين فان الوقوف عليها
ممكن لكن في اضافة الحكم اليها حرج لخفائهما م وبالتقسيم العقلي تبقى قسمان علة معنى فقط وعلة
حكما فقط وقد جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما لكنه من جزء الاول علة معنى
اسما وحكما ش فالتقسيم الذي ذكرناه هو ما يثبته الفقه يكون العلة يكون هذا القسم سبعة م فالعلة
اسما وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء
الاخير علة حكما لا اسما ومعنى لتوقف لا لاداد بالعين حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كوجود الدار
منه علة حكما م واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة
اي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة للتلف وهذه العلة مضافة الى السوق
الى ش فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية على القائد وكذا وبالشهادة بالقصاص اذا
رجع لا القصاص عندنا ش اي لا يجب القصاص عندنا خلافا للشافعي اذا شهدوا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد م لان جزاء المباشرة وشاهد اليمين ما ضمان فقط لكن الكافي واحقيته
والمعتبر منقطا اي العلة غير مضافة الى السبب ان كان بفعل فاعل مختار لا يضاف حقيقة
الحكم اليه فلا يضمن كمن دل على مال الغير وعلى حصن دار الحرب اي لا يضمن الدال على

الدفع

١٢٢

على ما عبر في الرقبة وقد تركنا القسم الرابع حقيقة الجذب لانه لو تطابق السبب بالحكم على انه حصل بالاختيار
مختار وهو الرقيق فحصل حقيقة وفي الدلالة على الحصول فينقطع بهذه الصيغة الحكم الى السبب
ولا اجنبي اي لا يضمن قيمة الولد اجنبي م قال لاخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتعلق وتزوجها فاستولدها فاذا
انها امة ولا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط والابهام اي المودع
والمحرم اذا دل على الوديعة والصيد يضمنان مع انه سبب لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم
والمحرم بازالة الامن اذا تعرض بافضائه الى القتل ش اي تعرض ازالة الامن وانما قال هذا لانه لا يقال
ان المحرم انما يضمن بازالة الامن فعلى هذا ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد
الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تعرض بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يحصل
سبب للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله م فان الصيد محفوظ
بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال لا يضمن فانه يكونه محفوظا لا لاجل البعد
عن ايدي الناس حتى لا يكون ازالة الامن م وصيد الحرم اي اذا دل على صيد الحرم فانه لا يضمن لان كونه
محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في حرم م ودفع الى صبي سكينا ليمسكه فوجاء به نفسه لا يضمن لانه
تخلل بين السبب ودفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن
يده فجرحه لانه لم يتخلل بينهما فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع م ومنه اي السبب ما هو
سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر
نحو ان دخلت فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فلله علي كذا م للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب
فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور م لانها لا توصل اليه لان الشرط على خطر الوجود
اي لانه هذه الاسباب المعلقة لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها اسبابا مجازا م وكاليمين بالله
للكفارة اي كسبب الكفارة مجازا م لانها اي اليمين للبر فلا يوصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث
فلا يكون اليمين موصلا الى الكفارة فلا يكون سببا لها حقيقة بل مجازا م ثم اذا وجد الشرط اي صورة
تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط م يصير الايجاب الذي عن حقيقته بخلاف اليمين للكفارة فانه

يحنث بعدها وعند زفر رحمه الله له شبهة في معنى العلل حتى ابطل التعليق بالملك ش اي قال
للاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود
العلة م وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب
كالزكوة قبل الحول اذا وجد النصاب م ثم عندنا لهذا المجاز شبهة بحقيقة هذا الكلام
متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وشبهة فيه فان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا
لان المحل لم يبق محلا عند وجود الشرط قطع الوجود ليصح التعليق شرطا وجود المحل
ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطل بزوال الملك لا يبطل بزوال المحل ش صورة
المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل
التعليق حتى اذا تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع
الطلاق وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان
وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له
الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق يشترط لصحة
التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك
حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطل بزوال الملك
فكما لا يبطل بزوال الملك لا يبطل بزوال المحل ايضا والمراد بزوال المحل وقوع الطلاق الثلث من قوله
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره م قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد ان يكون البر مضمونا
بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض
ان لا يدخل الدار لانها اذا دخلت يترتب الالم المخوف اي الجزاء فيكون وقوع الطلاق مانعا من فوات
البر كالضامن يكون مانعا من الفوت فالحاصل ان يكون البر مضمونا بهذا م فيبطل بزوال المحل لا بزوال الملك اي يبطل
التعليق بزوال المحل وهو ان يقع الثلث لا بزوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث فان في زوال

ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على
الطلقات التي تملك بهذا النكاح اما الطلقات التي تملكها بالنكاح بعد الثلث فان له اجنبية
عن الزوج في تلك الطلقات م فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند الشرط فان
الشرط فيه يصح العلة ليتعجل به شبهة الثبوت قبله فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة لتكون البر مضمونا ش
المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة لتكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال لتكون البر مضمونا م واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا ترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر والوجوب للاداء باسبابها حدوث
العالم والملك لهذا الغيب الذي لا يتوقف والامر موجود ادائه يصح اداء الصبي وان لم يخاطب وللصلوة
الوقت علما لوجوب وللزكوة ملك المال ش اعلم انه ذكر في سببية النصاب للزكوة اشكال وهو انه ذكر في الزكوة
بكل من صفحته علم السببية ذكر الحول وهو الوجوب يتكرر بتكرر الحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب
فلدفع هذا الاشكال قال م لكن المال الغني لا يكمل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول المقام
النماء فيتجدد النماء تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرره ما التقدير وللصوم ايام شهر
رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر راس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا
عمن تمونون وغيرها لا تنزاع الحكم عن السبب الذي لا يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والكاتب عم
الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول ايضا تضاعف الوجوب بتضاعف الراس
والاضافة الى الفطر تعارض اضافة الى الراس وهي تحتمل الاستعارة بخلاف تضاعف الوجوب ش
هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى
الراس ايضا فلما تعارضتا تساقطتا فنحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز الذي في الصدقة م وايضا وصف المؤنة اي في قوله
عليه السلام ادوا عمن تمونون م يرجح سببية الراس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة فشرطان
وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج ولهذا لا اعتبار بصوية الارض وباعتبار الخارج ويقع
الارض ش حال عن الخارج م عبادة اي العشر عبادة لان العشر من الخارج بمنزلة الزكوة فان

جزء من النصاب م وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من
الزراعة فصار مؤنة بالنظر الى الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة
م لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل
ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا
للشافعي رح م وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط لها وللحدود والعقوبات ما نسب اليه من زنا وقتل
وللكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات بقاء العالم المقدر ش اي العالم م
وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم الوقت وان كان بصنعه فان
كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو [illegible] ويطلق عليه اسم السبب مجازا وان لم يكن هو الغرض
كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من
الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة م فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة
الشرط فلو ما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو بكلمة
الشرط او دلالتها نحو المرأة التي اتزوجها طالق وقوم ان اثر التعليق عندنا منع العلة وعنده
منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود
التخيير والاختيار ش كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته واخران بان المرأة اختارت
نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير شهود السبب وشهود الاختيار
علة م فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان
انه عشرة فقضى القاضي بعتقه ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ
ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا يصلح للضمان العتق ش العلة قضاء القاضي والعلة لا يصلح للضمان لكونه
غير متعد فاضيف الى شهادة شاهدين م بخلاف [illegible] صاحبيه اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح

يصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي م وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر عطف على الشاهدين المذكورين في هذا الحكم [illegible] الشرط وثقل العبد في
ان [illegible] شرط لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم والشرط هو [illegible] علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانع
من السقوط فازالة المانع صار شرط السقوط ثم لما كان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها لقوله
م فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان صاحب
الشرط متعد لان الكلام فيما اذا حفر في ملك غيره بخلاف ما اذا اوقع نفسه او ما وضع الحجر [illegible]
الحبل بعد الاشهاد ثم قسم الاسباب وما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل
قيد عبد الغير فابق لا يضمن عندنا فان الحل [illegible] الاباق [illegible] علة التلف [illegible] فانه يتقدم على
العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص واصطبل خلافا لمحمد رح ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا
خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في شق زق [illegible] فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء [illegible]
اثبات الحكم لان قطع [illegible] الغير كالكلب [illegible] الارسال [illegible]
فالقول له ش اي الجارح م لانه يدعي [illegible] وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب [illegible] لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فان اولهما
وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد [illegible] لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح ش وصورته
ان يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا م لان الملك شرط عند وجود الشرط [illegible] لا بقاء [illegible] الشرط فيشترط عند
لا [illegible] فقد ذكرنا في نظيره الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد
هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهاهنا الزنا [illegible] يحدث
متأخرا [illegible] ما ذكرها ش وهو ان الشرط امر متأخر عن صورة العلة يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو
م والتعليق تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء
للصلوة وطهارة الثوب والبدن ولكن الشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة [illegible] الشرط الحقيقي

فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط
هذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب ان الشرط اما عقلي واما حقيقي ولكن فيه قسمان احدهما ان
يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة
والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر فوق ما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن
صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط
الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيكون
انه يثبت بشهادة الرجال مع النساء اي لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولكان له نظر في كون الاحصان لا
علامة شرطا في معنى العلة قلت م ثم لكان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى
العلة م تثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى
ومولاه كافر انه اعتقه ش اي على ما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة النساء مع الرجال مع ان الزنا لا يثبت
[illegible] ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال
ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه وحريته من شرائط الاحصان فيثبت الاحصان
بشهادة الكافر م قلنا شهادة النساء مع الرجال [illegible] اي في عدم القبول فان العقوبة
لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه تثبت العقوبة وفيما نحن فيه لا تثبت الاحصان علامة لكن
يتضمن ضررا بالمشهود عليه وهو تكذيبه في دفع الكلام م ومن تصلح لذلك اي بشهادة الرجال مع النساء
تصلح للتضرر على المشهود عليه وهو مسلم م وشهادة الكفرة بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا
بالمسلم اي شهادة الكفرة تتضمن في هذه الصورة ضررا بالمسلم وهو العبد لانه اذا شهدوا بحريته ليثبت عليه
الرجم م فلا تصلح لذلك اي لا تصلح شهادة الكفرة للاقرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ودفع الكلام
م وعلى هذا اي بناء على ان العلامة في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا تثبت العلة م فان شهادة
القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المعتدة والمتوفى عنها زوجها م ولا حبل ظاهر عطف على قوله
من غير فراش م ولا اقرار به عطف على ما قبله ولا حبل اي بدون اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد هنا اي

اي في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما
النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال الولد علامة السابق وعند ابي حنيفة رحمه الله لا يقبل الا اذا
لم يوجد سبب ظاهر كان السبب مضافا الى الولادة فتشترط للاثبات كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة ش وهو
اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م ولو علق بالولادة طلاقا لم تقبل شهادة امرأة
عليها في حقه اي في حق الطلاق عندهما لان ثبوت الولادة بها يثبت ضمنا كما انه تعالى لا عند ابي حنيفة لان
الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط للاثبات اي لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكم وهو
الطلاق م كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها م على انها حجة ضرورية فلا يتعدى
اي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية تقبل فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى
ما ليس ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال ولا تقبل فيه شهادة الواحدة م كما في شهادة
المرأة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة
في البكارة والثيابة فكذا هنا م بل يحلف البائع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في مسلم العقد فالقذف كبيرة
م العجز عن اقامة البينة يعرف ذكر اي كون القذف كبيرة اي بسبب العجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد
كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي
سابقا عليه ش اي على العجز عن اقامة البينة ومجرد القذف تسقط الشهادة عنده وعند ابي حنيفة رحمه الله لم يجلد وعندنا
لا تسقط شهادة بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم الحد عليه م بخلاف الجلد اذ هو
فعل حسي لا يمكن اقامته سابقا على العجز عن اقامة البينة فلما فعل حسي لا يمكن ان [illegible] اقيم الجلد قبل العجز
[illegible] بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فانه تحقق العجز يظهر انه عدم قبول الشهادة
كان ثابتا حين القذف واذا لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة فكان صادقا في ذكر القذف م فقذفه
القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله م وهو اي القذف لا يحل الا
ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا ش اي لرد
القاضي شهادة الرائي م والعفة احسن لانه لا يصلح للاثبات وان الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات

بالالذي فعطم ثم ان الزنا بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد م بعد ما جلد بعض ادله فيحد الراني وان
تقادم العهد كان ذا الزنا بالبينة على الزنا بعد ما جلد الراي لكن بعد تقادم العهد م يبطل الرد اي رد
شهادة الراي م ولا يبقى حده اي حد الراني على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد
المحكوم م وهو قسمان فما يتعلق الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول ان لا يوجد الا كان متعلق حكم شرعي اما
ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح
وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة م فالمحكوم فيه هو فعل المكلف قسمان ما له الا وجود حسي كالزنا
والاكل وما له وجود شرعي مع وجوده الحسي فالحسي ثم لا يخلو اما ان يكون متعلقا لحكم شرعي فقط او يكون كذلك الحكم
مع ان يكون سببا لحكم شرعي آخر ولم يحصل ارتفعه انواع الاول وما له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي فقط
لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لوجوب الحد والثاني ما له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا
لحكم شرعي كالاكل ما كونه متعلقا لحكم شرعي فلانه اكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي
وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وليس بسبب لحكم شرعي كالصلوة م والوجود الشرعي يحصل بان يكون له اركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت
فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الداخلة فيه يسمى صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف
المذكورة يسمى فاسدا م وان لم توجد اي الاركان والشرائط م يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه
فاذا الصحيح مطلق يراد به الاول اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة م
ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد وما اجتمعا فيه والاول غالب م او ما اجتمعا فيه والثاني
غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه فكان له على الاصل وملحق والزوائد
اصل التصديق والاقرار ملحق به حتى ان ترك مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الفقهاء وهذا عند
بعضهم ملحق اما عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط اجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل حق
ش اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق احكام الدنيا ولا يصح ردته
وفروعه اي الايمان الاعمال والعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة

عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه ش اي لانه الخراج م لا يتردد بين الامرين اي بين العقوبة
والمؤنة م لا يبطل الا بالكفر على الوصف الاول وهو المؤنة م فالتعلق بكل الحق منه مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكنه يبقى عند
محمد ره كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف ره يضاعف عليه اي في العشر م معنى العبادة والكفر ينافيها
من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف اي في العشر اذ هو اي المضاعفة م اسهل
من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله ابقى العشر على الكافر وعلى ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف ره ان في العشر
معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر اما الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة
من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله يضاعف عليه التغلبي وهو لغاية رجع الاول والكفر ينافيها فلا بد
من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف م وعند ابي ح رح ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري
فلا يصار اليه مع امكان الاول وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في قوم
باعيانهم لانهم بنو تغلب الطائفة كفار لا تؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار تؤخذ منهم الجزية فلا يكون غيرهم في
حكمهم م وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد م كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير البالغ الخاطئ مقصر فلزمه جزاء
القاصر ولا في القتل بسبب ش اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه م والشاهد اذا رجع
لانه اي حرمان الميراث م جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا يجب على
المسبب كحافر البئر م لانه اي الكفارة م جزاء الفعل والصبي اي لا يجب الكفارة على الصبي م لانه لا يوصف
بالتقصير خلاف الزاني فيهما اي في المسبب والصبي م لان اعتبره ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق العباد
ولا الكافر اي لا يجب الكفارات على الكافر م لوصف العبادة وهو اي العبادة م فيها غالبة اي في الكفارات م
الا كفارة الفطر فان وصف العقوبة فيها غالبة م لانه اي الفطر م منكر من القول وزورا كذا كفارة
الفطر اي وصف العقوبة على الفطر م لقوله عليه السلام من افطر مطلع الظاهر والاجماع على انه لا يجب على الخاطئ
ولانه الاخطار بعد الشبهة الاباحة ش ثم فرع على هذا انه الاخطار بعد المالكية الاحتياط لاستيفاء

يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلا يرد هذا الاشكال قال م لكن الصوم لكونه حقا محضا غير مسلم الى صاحبه ما دام
فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى صاحبه المستحق فهو اشبه في جبنا الزاجر
بالوصفين ش اي العبادة والعقوبة م فصارت اي الكفارات م عقوبة وجوبا وعبادة اداء او فقد وجدنا في
الشرع ما هذا شانه اي لم يجد في الشرع ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء م كاقامة الحدود
ولم يجد على العكس اي لم يجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا فاغنى هذا جوابا لمن يقول لم لا يكون بعكسه
م فيسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المتفرد اي المتفرد برؤية
هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته وقضاء اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عالما لا تجب عليه الكفارة عندنا
خلافا للشافعي رحمه م وسقط اذا افطر ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر واما حقوق
العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني غالب القصاص واما
حد قاطع الطريق فخالص حق الشرع عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا ش اي صار الاقرار فقط بانعدام الاصل في احكام الدنيا
م اداء احد ابوي الصغير خلف عن اداء حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه اي كان اداء احدهما اصلا
واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة
لا يكون بتبعيته م تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا عدم الابوان م
وكذا الطهارة فالتيمم خلف اي التيمم م خلف مطلق عندنا بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم
خلفا عنه مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد م وعنده خلف ضروري اي
التيمم خلف عنه عنده ان يرتفع به عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة م حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم
واحد وقال عطف على قوله لم يجز م وان تيمم محدث ظاهر يجري حدث فيتيمم فيتوضأ بما بقي على الطهارة
ولا يتيمم بنا على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا م وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض اي بين
النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة لما انه خلف مطلق لا ضروري م ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول
الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله م فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل م وعند

م وعند محمد رحمه لم يجز امامة المتيمم للمتوضئ فلا يجوز اقتداء المتوضئ صاحب الاصل بصاحب
الخلف فلا يبني صاحب الاصل القوي على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع
وسجود على المومي م وهي اي الخلفية عندهما بين الماء والتراب وعند محمد رحمه بين الوضوء والتيمم كما
في مسائل سهل بخلاف الفرع **باب الحكومة** ولا بد من الاهلية للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل
والعقل هو نور يضيء به طريق يبتدئ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب
للقلب اي نور يحصل باشراق العقل كما اخبر النبي عليه السلام ان اول ما خلق الله تعالى العقل فكما ان
العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي خرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس
الانسانية مع هذا النور العقلي فهو طريق يبتدئ به في ابتداء الادراك الحواس ارتسام
المحسوس في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب
بواسطة القوة التي يدرك الغائب الشاهد وينتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة وبهذا التصرف
مراتب استعداده بهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات
منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب عنه هذه رتبة وهي العقل المستفاد والرتبة الثانية هو مناط
التكليف ش اعلم ان ما ذكره من تعريف العقل ههنا هو ما شاع في كتبهم وشاع بالمشهور
كما ذكره في التلويح وهذا مناسب لما قال الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكماء اعلم انهم اطلقوا
العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول شيء
خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيكون المراد من هذا الحديث
هذا الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المذكور في كلام
في قوله انه نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في النفس الانسانية
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق عليها
الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من
القوة الى الفعل فالمراد من العقل هنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق

العقل هو قوة للنفس بها تدرك العلوم وهي قابلية النفس اي ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرت
في الكتب الحكمية وهي العقل الهيولاني ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم الرابع العقل
المستفاد وايضا قد يطلق على بعض العلوم فيقال العلم بوجوب الواجب واستحالة المستحيل وجواز الجائز
وقوله ويهتدي بيان لهذا الكلام لانه يكون لدرك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية
ونهاية فنهاية ادراك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان مبادئ ادراك الحواس [illegible] الحس [illegible]
الحواس الخمس ونهايته ان ترتسم في الحواس الباطنة وهي هنا الحواس الباطنة [illegible] الحس المشترك في مقدم
الدماغ وهو الكرسي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ
يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ
المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة ايضا فهذا نهاية الادراك الحواس
فاذا تم ذلك يخرج النفس بواسطة المفكرة علوما نظرية فهنا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند اهل السنة ثم معلومات النفس اما ان لا يتعلق بها
العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت
البدن الى ما هو خير عندها وعما هو شر فيستدل بها على وجود تلك القوى وعدمها ش اي يستدل بهذا
التحريك على وجود تلك القوى وعلى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا آلة لها
آمرة للبدن بحركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا
حركته الى الخير وعن الشر علم معرفة الخير والشر اذ لو كانت عدم الكمال لا لعدم قابلية [illegible]
وان لم يحرك الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها الخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم
معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة
فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بذلك فقال م ثم ان قابلية العقل متفاوتة فاذا زاد التأمل
وذكر ان التفاوت انما هو في قابلية بعض النفوس ذلك الضعف والاشراق ش [illegible] صفاتها ولطافتها
في مبادئ الفطرة ونقصها قابلية بعض لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة م متوجهان النقصان

الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فيصير بسبب ذلك قابلا بذلك الجوهر وتزداد
استفاضتها بالخارج وتستفيد منها انارة فصفا قابليته المذكورة لحصول العلم والعمل ثم
حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية م والوقوف على حصول ما ذكرنا انما هو التكليف
متعذر ففيه الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بكمال القوى بحيث التي هي مراكب للقوة
العقلية وشرح لها بأدنى اسم ثم قد سبق في باب [illegible] الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة
الخطاب يتوجه بنفس العقل ش هذا وهي مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب العدم م فالصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى انهم يعتقد الكفر واذا ايمانا يعذب بانه وعند الاشعري يعذب انه
فلم يعتبر كون شاهق الجبل فيه يظهر قائله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا حكم ابطالا
العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه ش اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله والعلم
بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تتوقف على الشرع بل على العقل قطعا
للدور م ولكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الاشتباه
بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف
العقلاء بل اختلاف [illegible] نفسه [illegible] ش [illegible] دليلنا على التوسط بين مذهبي الاشعرية والمعتزلة
ان في الحكم التوسط المذكور مسئلة الجبر والقدر والحسن والقبح وبيانها معارضة الوهم العقل
في بعض الامور العقلية ويتطرق الخطأ فيها م فهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير
كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء
آخر [illegible] ارشاد او تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراكه نحو ما يحصل التجربة فيه
فينبغي ما الاستدلال [illegible] على التوسط في المسائل المتنوعة المذكورة في [illegible] م فلا يكلف الصبي
العاقل لا يكلف بالايمان لعدم استيفاء مدة [illegible] على الحصول التجربة وكمال العقل
م ولكن يصح منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط بجعلها مجرد العقل كافيا في الصحة
[illegible] الاشتراط انضمام المذكور في الوجوب [illegible] الشاهق اي غفلت عن الاعتقادين [illegible]

لا ان كفر بتبيين م فانه اذا لم يدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقله كافيا في التوجه الى الاستدلال
كما اذا لم تبلغه الدعوة على انه اذا ادركت مدة التجربة والتوجه يجعل مجرد عقله كافيا اذا احصل التوجه
وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشاهق ش اي لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه
التجربة وبعده يكلف ولا يعذر كالذي في الشاهق وتوقيت مدة التجربة فان لم يستوجب عقوبة بعد ذم دار
الاسلام فصل م الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في
اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك ش من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى بهذه الآية اخبر عن
عهد كان جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بربوبيته وبوجدانيته تعالى واشهادهم عليهم
دليل على انهم لو اخذوا بموجب اقرارهم من اداء حقوق يجب لله سبحانه وتعالى على عباده فلا بد
لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م وقال
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه العرب كانوا يتشاءمون بسنوح الطائر وبروحه ثم سالحا تيمنوا
وان مر بارحا تشاءموا به فاستعير الطائر لما هو في تحقيقه سبب للخير والشر وهو قضاء الله وقدره
او اعمال العباد فانها سبب لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر او الزمناه عمل
لزوم القلادة في العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل عليه فيحل لكل الزوم
وهو الذمة فقوله في عنقه استعارة العنق لذلك اي الوصف الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة
او الغل العنق م وقال المعنوي بهذه الآية يدل على خصوصية من يحمل اعباء التكاليف
اي وجوبها عليه فيثبت به الآيات الثلاث للانسان وصفا يصير به اهلا لما له وعليه وقد فسر
الذمة بوصف هو به اهل لما له وعليه لا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له
اهلية الوجوب عليه فيكون بها كافيا لا لبنات الحق واما الدلائل الدالة على الذمة الذي يكون به اهلا
لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وكونه م فتثبت له الولادة ذمة
فرد فتصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ادلى صير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل الحق حكمه

كالصلوة والصوم

كالارث والوصية

حكمه هو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب اي على
الصبي وبهذا فهم من قوله فاذا ادلى م لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه
المؤنة او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤنة م والزوجة نظير الصلة التي تشبه الاعواض
م لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب م فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية م وان كان عاقلا في نظام
الامام م لانه اشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ عما فعل م ولا العقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة م كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث عما ذكر في باب المحكوم وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا يجب عليه اما البدنية فظاهرة لان الصبي
سبب الحرج م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة فصارت كالبدنية م ولا العقوبات
كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اجزاء
ش اي اكتفاء م بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل المذكور
وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا م قلنا لو وجب اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها
لظهر فرع القضاء في قضائها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم لانه في قضائه حرج واداء
محتمل ش اي يحتمل ان يكون اداء الصوم لم يجام لان الحدث لا ينافي الصوم عدم جوازه منها اي
عدم جواز الصوم من الحائض م خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء
م والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم كالاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم ش
اي الاغماء م بندرة استيعابه شهر رمضان واما الثانية اي اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة فكل يثبت
بقدرة كذلك اي اهلية الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة
كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل
الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة صحة حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح
من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم ش بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا
م وانما الضرب للتاديب دون الوجوب كالدواء وكيف يصح في الضرب عقوبة والصبي ليس اهلا لها

الضرب تعادب.. والصبي اهل التأديب م ولا انه اهل الثواب ولان الشيء اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجر اى
بحجر الشرع قوله ولانه اهل الثواب وقوله ولان الشيء عطف على قوله لقوله عليه السلام م وهو بطاعة
حسن نفع محض ولان الشيء لزوم اداء وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة فيضاف الى
كفر الاخر نحو جواب سؤال وهو لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا ثم ايام ان لا ثبت
بالاسلام حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما
مضافان الى كفر الاخر لا الى الاسلام م وايضا انهما من ثمرات الايمان فانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له
وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا وان لم يعتد اصلا ش حتى لو كان ضررا لا يلزمه بتبعية الاب
اذ تصرفات الا ولياء لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض م واما الكفر فيعتبر منه ايضا لانه لجهل لا يعد عفوا فيصح
ردته في حق احكام الاخرة لانها تتبع الاعتقاد والاعتقاد امر موجود حقيقة لا مرد له
بخلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اى لان احكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا
والاحكام التبعية في الاسلام والكفر من الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا يثبت وان كان ضررا
مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي م على انها يلزمه تبعا ايضا اى الاحكام الدنيوية بكفر
يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الصادرة القاصرة قصدا م واما حقوق
العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة فكونه يصح وان لم ياذنه وليه فان اجر المحجور ش اى الصبي المحجور
او العبد المحجور م نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم
الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب م
كذا في العبد يقاتل اى ش السلاح استحسانا نفعا محضا م يرضخ له اى لما قاتل العبد المحجور في ذلك العمل يرضخ المستأجر بحجر
الصبي لان الضمان لا يتحقق في حقه فاذا قاتل استحسانا الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد المحجور
والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اى لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة اى بلا اذن الولي
اذ في الصبي اعتبار الادمية وتوقيت الادراك الضار والنافع والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الشرع
وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف على قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض

وكونها لا تصح منه ولا بمباشرة وليه ولا بمباشرة اى لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة قبل الصبي م الا القرض من
القاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان
عليه صيانة الحقوق والعين كالديون يهلكها اجل حالية اى لكان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين
ربما يهلك فيقرض القاضي ليكون في ذمة المستقرض فلا يلحقه هلاكها م وما يتردد بينهما اى بين النفع والضرر
كالبيع والشراء وكل ما فيه احتمال ان يدخل المشتري في ملك المشتري نفع وما يخرج عن البدل عن ملكه ضرر
م يصح بشرط راى الولي لانه اى الصبي م اهل الحكم اذ باشر وليه لما اذ باشر بنفسه براى الولي فكمل به
اى بمباشرة الصبي براى الولي م ما يحصل بذلك اى بمباشرة الولي م مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع
طريق حصول المقصود ثم هذا اى تصرف الصبي براى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عند ابي حنيفة بطريق
ان احتمال الضرر في تصرف يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ومن الولي
خلافا لهما م اى بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ م وفي
رواية لا لانه اى الصبي م في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان اصل الراي ثابت له وكماله
دونه وصفة ذلك كمال العقل فيثبت شبهة النيابة ش اى شبهة انه نائب عن الولي واذا كان كذلك صار كان الولي
يبيعه من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبرت اى شبهة النيابة م في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي
م وسقطت في غير موضعها اى في غير موضع التهمة م وهو ما اذا باع من الاجانب وعندهما تصح بنوع
ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق انه اى تصرف الصبي م يصير براي الولي كالبالغ اى براى الولي م كمباشرة اى الولي م فلا يصح
بالغبن الفاحش اصلا اى لا من الولي ولا من الاجانب م واما وصيته اى وصية الصبي م فباطلة لان الارث
شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس اى يمدون
اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لان يرد الاشكال وهو ان الوصية نفع لان سبب الاجر مع انه لا يلزم
الموصي بها مادام حيا من ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث م وفي الوصية ابطال
الارث حتى شرع في حق الصبي فرعاية الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي م الا انها
شرعت في حق البالغ كالبالغ ليحصل جواب الاشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونه ابطال الارث ينبغي ان لا يصح

مبحث الجنون

من البالغ فاجاب بانه نوع من البالغ وان كان ضربا كاملا **فصل** في الامور المعترضة على الاهلية وهي سماوية
ومكتسبة اما السماوية فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا
نادرا م وهو في القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا اعتصم الانبياء عليهم السلام عنه حيث
لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث
ويملك ويبقى ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف هذا ش اي لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م
اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق بين ما عرض بعد البلوغ وبين
ما اذا بلغ مجنونا فالممتد يسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند
محمد بصلوة فتصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق رمضان وفي الزكوة بان يستغرق الحول عند محمد م و
ابي يوسف اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل
وذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا للسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما
يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في حجره عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب
بان عدم صحته ليس بطريق الحجر م ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح م واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على [illegible]
ويصير مرتدا تبعا للابوين واما الصغر فانه يؤخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي
ش في اول حال الاهلية وهو فوت الحقوق العبادية ما كان من الغرم والعوض فلا يجب فكما بينا انه اهل لكن
هذا العارض [illegible] واما [illegible] الصغر انما جعل الصغر من العوارض مع
انه حالة اصلية للانسان في مبداء الفطرة لان الصغر ليس بلازم لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي [illegible]
بالعوارض على الاهلية بهذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق
الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك وتعالى فالاصل ان يخلقه على صفة يكون بها اهلا لحمل ما
خلقه وهو ان يكون في مبداء الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه
الامور فيكون عارضا م فقبل ان يعقل كالمجنون واما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك [illegible]
منهما يحتمل السقوط عن البالغ فكذا [illegible] الايمان حتى اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه

مبحث الصغر

الصغر من العوارض

مبحث العته

عليه الاعادة لكن التكليف والوجوب عنه ساقطان فلا يجب الاعادة ش يعني ان حكمه لكن التكليف والوجوب عنه
ساقطان م بالعقل وكذا [illegible] مع [illegible] الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث وعدم [illegible] لعدم سببه
او لعدم الاهلية لا يعد جزاء ش انما قال هذا لان حرمان [illegible] القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل
يتعجل الشيء يجازى بحرمانه لكن الصبي ليس اهلا للجزاء [illegible] فلا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق
لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم الاهلية م ومنها العته وهو اختلال بالعقل بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين م وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا انه في
العته [illegible] لا يؤخر عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما ش

مبحث النسيان

اي المجنون والعته غير معدود والصبي مقدر م ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة
صاحب الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما
ان يقع فيه بتقصيره كالاكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بمجرد انه مركوز في الانسان كما في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف
الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود م ومنها النوم وهو العجز عن الادراك

مبحث النوم

والحركة الارادية اوجب تاخير خطاب الاداء لا الوجوب اي نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم
امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها الحديث وابطل عباراته لعدم الاختيار فاذا قرأ
في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا يفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة م ومنها

مبحث الاغماء

الاغماء ش وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض في الدماغ او القلب و
هو ضرب [illegible] ولم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل بها
القوى المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولكن النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه لطيف
سريع الزوال والاغماء على خلاف ذلك في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا يرى ان التنبيه
والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن م فيبطل العبارات ويوجب الحدث في كل
حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف النوم فانا جعلناه كذلك لما ذكرنا

اي ابطل النوم عبارات [illegible]

من قوى سبب الاغماء وكثافته بسبب النوم فمنافاة الاغماء لما شكل اليقظة اشد من منافاة النوم اياها فيجعل
الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم قبل الاغماء يوجب ذلك فيها لا حرج م ولكونه
نادرا في الصلوة يمنع البناء وهو ان يتوضأ ويبني على ما صلى بخلاف الحدث الواجب كالنوم وفي الاغماء يسقط ما فيه
حرج وهو في الصلوة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده
شهرا كاملة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تع لكنه في البقاء امر
حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فهو يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى اذا فتح بلد حكم السلطان انه بنصفه
ملكا فلا يجعل عبدا في شهادته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده ش اي لا يحتمل التجزي
م لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فمعتق البعض معتق
الكل عندهما وعند ابي ح رح يتجزى لان الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم منه
ان انتكل زوال الرق وهو العتق فالاعتاق ايجاد شطر العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت
حق الله تع وفي البقاء على العكس اي زواله ش اي زوال حق الله تع م يتبع زوال حق العبد فمعتق
البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري
ولا يصح منهما الحج ش اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب عليهما حجة الاسلام م لعدم ... قبل العتق
الواجب م بخلاف الفقير لان منافع بدنه مملوكة له الا ما استثني في الصلوة والصوم ويصح حج الفقير لان اصل
القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لليسر ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح
اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة ش سواء اقربها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع
م وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح عند ابي ح رح مطلقا اي في القطع والمال م وعند محمد
لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال وينافي كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة
والحل والولاية فيتضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة
في ثبوته كدين الاستهلاك ش اي ما ثبت بسبب الاستهلاك م والتجارة لا ايضا في ثبوته كما اذا اقر المحجور او تزوج
بغير اذنه ودخل بل يؤخر الى عتقه ويتنصف الحل في حق الرجال ش اي يحل للحر اربع وللرقيق

والرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال في حق النساء فيحل الامة اذا كانت متقدمة على الحرة لا ما كانت
مؤخرة عنها م كما مر ش اي في فصل الترجيح م وينتصف كذا العدة والقسم والطلاق
لكن الواحد لا يقبل ش اي التنصيف م وعدد الطلاق عبارة عن انتفاء المملوكية فيعتبر بالنساء
فان قيل يلزم من انتفاء المملوكية انتفاء المالكية ايضا فكما يعتبر بالنساء ينبغي ان يعتبر بالرجال ايضا
قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فلو انتقص مالكيته في هذا العدد
ايضا فقد لزم الانتقاص بالتنصيف مرتين م ولانه احد المالكيتين وهو ملك النكاح والطلاق ثابت والاخر
الاخر وهو ملك المال [illegible] لا يملك العبد الا الرقبة [illegible] نقصانا
في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر ش وهو [illegible] واما المرأة
فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر فينتقص ديتها ش اعلم ان [illegible] ملك
وملك ما [illegible] وهو ملك المتعة كالنكاح والاخر ثابت [illegible] عبد ملك
اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصا عن قيمة الحر لا جرم دية لانقصها اي اذا بلغ قيمة العبد
المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة فان ملك
الاموال ثابت لها دون ملك النكاح فينتصف ديتها عن دية الرجل [illegible]
[illegible] الاعتراض [illegible] م لكن بعض العلل لا يختص بالدية [illegible]
[illegible] اي [illegible] دية العبد عن دية [illegible]
هذا الحكم بالدية بل يكون [illegible] الاحكام [illegible]
نقصانا والواقع [illegible] احد المالكيتين ثابت للرقيق [illegible]
ينبغي ان يكون كل ما هو [illegible]
دية عادية [illegible] م وانما [illegible]
ديته لان المعتبر فيه اي في العبد م المالية فلا ينتصف [illegible]
وهو اهل التصرف في الاداء [illegible] الاذن [illegible]

كالوكيل ش وعند الثلاثة يظهر هذا الخلاف في العبد في نوعي من التصرف فعندنا يصح ادنى اليل الاوع

وعندهما لا بل يكتفى بالاذن مطلقا فيه كالوكالة م الا ان المولى لا [illegible] حكما بملكه

وعندهما يصح الحكم والاذن [illegible] فيما يجب في ذمته وادنى طرفه البيع الى البيع

[illegible] الرق سالب لاهلية الملك [illegible] لكون المال كونه مملوكا مالكا [illegible]

فيما لم [illegible] التصرف [illegible] في التصرفات [illegible] الا الانتفاع

بالكون سببا للعادة ولا يكون الانتفاع [illegible] في التصرفات كالشراء [illegible] بكونه

البصر [illegible] الرقبة [illegible] من اهل الملك في الرقبة [illegible] الملك

بالبيع [illegible] التصرف [illegible] التصرفات [illegible]

في التصرف [illegible] فاما ملك الرقبة فلا يثبت [illegible] الكمال الملك [illegible]

[illegible]

[illegible] فاما الملك الى حكم الرقبة ف [illegible]

[illegible] يثبت [illegible] كذلك [illegible]

[illegible]

[illegible] فلا [illegible]

[illegible] العبد [illegible] الاصل [illegible] الوكيل

[illegible] الوكيل [illegible]

في الكل [illegible] الوكيل ومع بقاء الاذن [illegible] مسائل مرض المولى [illegible] اى المأذون

[illegible] الوكيل [illegible] مرض المولى [illegible] المأذون

[illegible] مرض المولى [illegible] المولى

[illegible] المولى

كانوا في حال مرض المولى كالوكيل [illegible] في حال الصحة [illegible]

فيه حال صحة المولى ليكن كالوكيل واما عندهما كل الاذن فكذا الى اذن العبد المأذون عبدا اخر

كسب في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا يحجر الثاني بحجر الوكيل الاول كالوكيل وعزل الموكل

الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لم ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات واما

في بقاء الاذن الاول في حال ابتداء الاذن ليكون كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف

الا بما وكل به بخلاف المأذون كما مر في بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم الدم كالحر الا انه

اى العصمة وقد قيمة من قولنا هو معصوم الدم بناء على الاسلام ودار فيتعلق بالعبد والرق

يوجب نقصانا في الجهاد عما قلنا ان نحر انما هو ملك المولى الا ان النفي فلا يستحق السهم الكامل

وينافي الولاية كلها فلا يصح امانه المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فنفس

من باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان

فانه هو صيام بثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا ينافي الولاية للإسلام وينافي

ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان ما ليس

بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لهذا الضمان لكونه صلة حتى لا يجب عليه نفقة

المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء

وعوض في حق المجني عليه لكونه المتلف غير مال ثم ينبغي الوجوب على العبد لكون الدم مما لا ينبغي

ان يهدر يوجب للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى

الاصل عنده الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة س اى الارش

اصل في باب الجناية خطاء لكن العبد ليس باهل لان يجب عليه الارش قلنا انه صلة فلم يجب

الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا

يفوت العبد فصار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار

الفداء لم يجب الدفع عند ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع

ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم

على ما هو من الامراض وهو لا ينافي اهلية الحكم لكن لما كان فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة وكان
سبب الحجر [illegible] لانه لما كان به يتعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت [illegible]
يرجع الى الموت والضعف كما [illegible] فيوجب في النقل يعود الى المرض حال الفعل اذ الموت لا يتحقق الا [illegible]
مقامه م مستندا الى اوله اي لا الى [illegible] وهو حال العقد قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا
يظهر المرض مرض الموت الا بما اتصل به الموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض م في قدر ما يتعلق
به حقهما فقط اي حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل
في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي كل
ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل [illegible]
المثل مع احتياجها اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
وما لا يحتمله اي الفسخ كالاعتاق م كالمعلق بالموت اي لا يبطل [illegible] فانه لو [illegible] الميت
دين [illegible] ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الحال وان لم يكن دين [illegible] ينفذ على
وجه لا يبطل حق الدائن في الثلثين م والقياس في الوصية البطلان والشرع جوزها نظرا له
اي للمريض ليتدارك تقصيره ايام الصحة م في القليل لبعض العجز وترك [illegible] على
الوارث اصلا [illegible] ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه [illegible] الوصية
للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
ثم تولى بنفسه [illegible] فنسخ الاول م بطلت اي الوصية للوارث م صورة بان يبيع
المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه م ومعنى
بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى م وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة م وشبهة بان يبيع الجيد
الاموال الربوية بردي منها م وتقومت الجودة عطف على بطلت م في حقه اي في حق الوارث
كما في الصغار اي كما في الاموال القيمية [illegible] لا يجوز الا باعتبار القيمة م و
لما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم اي في حق الورثة والغرماء [illegible]

بحيث لا احد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي [illegible] القيمة [illegible]
ولا يكون للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة م ومعنى فقط في حق الغرماء حتى يصح
بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة م لا يبطل اعتاق المريض [illegible] ومعنى فقط
في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لا يتعلق بالتركة [illegible] غيرهم والعبد
غيرهم فالاولى ان العبد تعلق حقهم على وجه لا [illegible] فيصح اعتاق المريض [illegible]
العبد تحقيقا للحرية ولكن نقض الاعتاق [illegible] وهو الغنى [illegible] يجب السعاية في الكل
اذا استغرق الدين وفيما زاد على الثلث اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا [illegible]
الرق م بخلاف اعتاق الراهن [illegible] ينفذ فان كان
الراهن غنيا [illegible] على العبد فان كان فقيرا يسعى في اقل [illegible] يرجع على المولى بعد
غناه فيعتق الراهن [illegible] فتقبل شهادته قبل السعاية [illegible] بمنزلة
المكاتب فلا تقبل شهادته م والموت عجز كله [illegible] احكام هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل
ما هو من باب التكليف ساقط عنه [illegible]
[illegible] اي الميت م [illegible] دينا [illegible] الا بضم [illegible]
الى الذمة م مال او كفيل فلا يجوز الكفالة [illegible] عند وجود احدهما اي الكفالة لا يجوز الا
اذا بقي عنه مال او كفيل م ويبقى له الدين [illegible]
بعد موته [illegible] في الثلث [illegible]
[illegible] فيبقى التركة على حكم ملكه حتى ترتب منها حقوقه ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى
الى [illegible] وكذا بعد موت المكاتب [illegible] الحرية واولاده واما
[illegible] فان الاول في هذا العقد [illegible] اي [illegible] الكتابة [illegible]
[illegible] ما يحتاج اليه الميت بعد موته [illegible] قضاء حاجته [illegible] ما لا يحتاج اليه [illegible]
لقيام الدليل على عدم بقائه [illegible] الموجبة [illegible] ثابتة وعقد الكتابة انما [illegible]

مملوكيته الشيء بحالها حتى لو ابتاع المدبر ... عتق الكتابة بنفاذ ... المملوكية تابعة والحق ...
عقد الكتابة بانفساخ الكتابة ... بقاء المملوكية ... الانفساخ ويجب ... ذلك الا ... في الحال فح اذا
ثبت بهذا ... الكتابة ... اذا ثبت ... فلا يحتمل الفسخ كتعليق
العتق اي ... وانما ... بخلاف ... تعليق العتق ... والولد ... للبيع ...
يتوقف ... التعليق ... ولهذا ... بخلاف ... التعليق ... اي ... كما ...
فانه قبل ... ينبغي ان ... بيع ... عتقه ... قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت
انما لا يجوز ... التعليق ... الامرين ...
لعدم جواز ... العلم ... فلا يجوز بيع ... الولد ...
دليه ... العتق لانه ... التمتع ... حالا ...
كانه قبل ... الاول ... الكتابة ... المرأة ...
في عدتها بخلاف العكس لانه ... حتى ... واما ما لا يصلح ... القصاص
لان القصاص ... الحيوة والميت لا ... الوارث ...
الميت فانه يجب ... ابتداء ... عفوهم ... النقد ...
عفو ... ولهذا ... القصاص يجب ... قال ابو حنيفة رضي ... القصاص ...
حتى لا ينتصب ... خصما ... اذا انقلب اي القصاص مالا وهو صالح للحوائج اثبت
يصرف الى الحوائج ... واما الاحكام الاخروية ... واما العوارض ...
واما ... الجهل ... لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح
الدليل في ديانة الكافر ... اعتقاده في حكم لا يحتمل التبديل كعبادة الصنم مثلا باطل فلا يكون
للكفر حكم ... التبديل ... فانه يصح منهم واما في حكم يحتمل
دافعة للتعرض لهم ... اي ديانته دافعة للتعرض لما علينا السلام اتركوهم وما
يدينون فلا يجعل الذي ... دافعة اي ... والدليل الشرعي في احكام الد

الدنيا ... زيادة الاثم ... الظالم ... في احكام الدنيا
الاستدراج ... العقوبة بالتدريج ... ديانتهم دافعة للدليل الشرعي في احكام
الشرع الدنيا ... تخفيفا ... تغليظا كما بينا ... الشرايع ...
عن مداواة العليل عند اليأس ... التخفيف ... زيادة ارتكاب ... الاعمال
كما نطق به ... عليه السلام ... فظنوا انما نملي لهم ... كما قال تعالى سنستدرجهم من حيث
لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ... ليزدادوا اثما ... ولهم عذاب اليم ... عنده
اي عند ابي حنيفة ... تقوم الخمر والخنزير ... وجواز البيع ... وصحة نكاح المحارم ...
فيه اي في نكاح المحارم ... فان العفة ... الاحصان ... ابي حنيفة
وطئه في هذا النكاح ... اي نكاح المحارم ... الزوجان كافرين
الا انه ... الدليل ... تقوم الخمر ... المحارم ... لانه ...
المال واحصان ... العصمة ... في ثبوتها ... التعرض ... ديانتهم
دافعة للتعرض اتفاقا ... لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي ... ديانتهم دافعة
له ... الدليل الشرعي في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا ... الخمر واحصان ...
دفع التعرض ... ولا ... الربوا ... فقد نهوا عنه ...
ديانتهم معتبرة في ترك التعرض ... في باب الربوا ... معتقدهم في الربوا
ليس ... واخذهم الربوا وقد نهوا عنه ... ديانتهم
دافعة للتعرض ... الدليل الشرعي ... ديانتهم الصحيحة دافعة ... ديانة الكافر ... صحيحة
بل ... معتقدهم ... نكاح المحارم ... الشرايع ...
ادم ... ثم نسخ في شريعة نوح ... المجوس ... الربوا ... والفرق بينهما
... حرمة الربوا ... في التورية ... نكاح
المحارم غير مذكورة في كتاب المجوس ... كتبنا فافترقا فان قيل ديانتهم ...

اجماعا فلا يورث ضمانا بحرم وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته لا ترث بالزوجية
ش اعلم ان الحكم في المقيس عليه عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عدم
الارث فالحكمان مختلفان في النوع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
م فلما يثبت بديانتهم بقاء التقوم يحرم على المسلمين ضمانه اذ الرفع لو نبيل الشرع ثم هو اي التقوم م شرط
للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط وجوب الحد على القاذف م فلا يكون فواتهما
اي ثبات التقوم والاحصان م اثبات الضمان والحد بل هما الضمان والحد انما يثبتان بالاتلاف والقذف فلو اثبتناهما
يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك م واما
النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا ذانا بصحته فيؤخذ الزوج
بديانته ولا كذلك في [illegible] نكاحهما كالورثة الاخر ش جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي د تزوج
ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالورثة الاخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون متعديا بها م واما
عندهما فكذا لكم اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح واما على قولهما فكذلك م ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض
والدليل الشرعي في احكام الدنيا م الا ان نكاح المحارم ليس كما اصحابنا في الحد بل كان ضروريا اذ في شريعة
آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت بوجه احد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام كما ضروريا
اذ لو للجواز في ذكر العهد لا يحصل النسل اصلا فالدليل على هذا ان نكاح الاخت بطن واحد لم يكن جائزا
في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والشرع كان تزوج كل
انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوامين حراما وكان التوامين مخلوقين من ماء الدفق
دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا فالاخت من بطن واحد في حالها لا يكون كذلك كانت
الحرمة تنتفي بالبعض لم يحل الغريب فعلم ان الاولى في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت حل بالضرورة فلما انتفت
الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات وعلى تقدير كونه ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح
المحارم اذ بعد قيام دليل الشرع عندهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قيام دليلنا
عندهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يجد قاذف م

من نكح المحارم ووطئ ثم غيرهم م وابن حد القذف فيندرئ بالشبهة اي شبهة بطلان هذا النكاح صحيح حتى لم يكن شبهة
عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وابن عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكلمة ان
في المعطوف والمعطوف عليه لبيان عدم وجوب الحد على القاذف في نكح المحارم ووطئ ثم غيرهم فهذا النفي قاذف
م ولا يجب النفقة ايضا عطف على الحكم المذكور الدليلين المذكورين نفي الحكم الموهوم وهو عدم وجوب حد القذف
م واما في الدليل الاول لكذا وهو ان حل نكاح المحارم ليس كما اصحابنا كما ان الدليل الاول يقتضي
بطلان النكاح فلا يجب النفقة م واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة م فالنكاح وان صح لكن
النفقة تحصل بسبب ابتدائه فلا يجب كالميراث اذ لو وجبت لصار الديانة متعدية فالحاصل ان الامام جعل شبهة لدرء حد القذف
بشرط عدم صحة النكاح فهذا الدليل مع تسليم صحة انكاح المحارم وكونه كما اصحابنا م والجواب اي جواب
ابي ح رح في النفقة م انها لدفع الهلاك فيجب النفقة بنا على اعتقاد ديانتهم لا يكون قولا به ديانتهم متعدية بل
ديانتهم دافعة ذكر لان الزوج حابس الزوجة فان حبس بلا نفقة يكون متعرضا لها بالهلاك فيجب
النفقة دفعا لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بل لوجوبها مع غنى المرأة
فاجاب بقوله م وعندنا لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اعلم لا يصلح عذرا جواب عطف
على قوله اما جهل لا يصلح عذرا م لكنه دونه اي دون الجهل الاول لكنه جهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى
واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا بالقرآن كان دون الاول ولكنه لما نشأ عن
مناظرة والزامه لا يترك فكاد بانه في الزامه جميع احكام الشرع ويكون الباغي فيضمن بالاتلاف اموال العادل لو
الاداء يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب على الباغي ما يختاره فلم يجعل تأويله بعينه لان الاسلام جامع ش
اي بيننا وبين الباغي فيكون الخبث موجودا م والقتل حتى قد يكون ما لقاتل الارث م وكذا ان قتل عادلا
اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا م لانه حق في زعمه ولا يتبينا منقطعة عنه وكان الدار واحدة
والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا يحل ماله لكم لا يضمن بالاتلاف ش كالمغصوب مال الغير متقوم فاذا اتلف
لا يملكه حتى يجب لديه ضمانا الذي اتلف ان يجب ضمان العصمة والقلم يشكل لا القول بانه يملكه ومع القول بانه
يلزم في غاية التناقض م ويكون من جملة الغصب جهل من اجتهاده الكتاب و السنة مخالفا له عنه مخالفة فتح

ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه م والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فانه مخالف لقوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان م او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فانه مخالف لحديث
العسيلة او القصاص من غير قسامة فانه ان وجد قتيل اي علامة القتل تحلف الاولياء خمسين يمينا ثم كان
الدعوى او خطأ وهذا عند الشافعي واما عندنا فلا يقضى بالقود ان كانت الدعوى في العمد وبالدية ان
[illegible] وهو مخالف لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث مشهور [illegible]
م او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضي الله عنهم انعقد على بطلانه م حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه
[illegible] ان الجهل ليس بعذر [illegible] فان قضى في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا لما
الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في كل الجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع م او في موضع الشبهة م وهو كمن صلى
الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر اي بالوضوء زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى بلا وضوء م ثم قضى الظهر بناء على
التذكر م ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهل بفرضية الترتيب م يصح المغرب لان الترتيب
مجتهد فيه [illegible] فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره [illegible]
ثم بخلاف الاجماع [illegible] لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده [illegible] في وقت
اداء المغرب [illegible] جائزا [illegible] اداء المغرب [illegible] اعادة المغرب م كما يجب قضاء الظهر
وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء
زاعما صحة الظهر لم يصح العصر لانه [illegible] مخالف للاجماع [illegible] م واذا
عفى احد الوليين ثم اقتص الاخر على ظن ان القصاص [illegible] موضع
الاجتهاد ش فان عند البعض لا يسقط القصاص [illegible] في درء القصاص عن القاتل م و
كذا [illegible] عليه السلام [illegible] في درء الكفارة
[illegible] وكذا القصاص [illegible] بجارية امرأته [illegible] فظن انه تحل
لا يحد م لانه موضع الاشتباه [illegible] في درء الحد [illegible] م ولا في النسب اي لا يثبت

وان لم يقض الظهر بناء على انه [illegible] بعدم [illegible] فان [illegible] فالفرق [illegible] الفرض الثاني

لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة م وان كانا [illegible] بالوطي بشبهة [illegible]
اي لا يحد [illegible] م [illegible]
حرام [illegible] م او شرب [illegible] الذي يجب الحد [illegible] في دار الاسلام [illegible]
[illegible] م واما جهل يصلح عذرا [illegible] الجهل
بجهل [illegible] بالشرائع وكذا اذا [illegible] فصلى [illegible] فان
[illegible] تحويل القبلة [illegible] الصلاة [illegible] الكعبة [illegible] عليه السلام وكانوا [illegible]
صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت
المقدس م وقبل تحريم الخمر [illegible]
[illegible] بعد التحريم قبل [illegible] ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح
فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا م [illegible] في دارنا [illegible] التبليغ [illegible]
[illegible] وكذا الجهل [illegible] ش اي [illegible]
م حتى لو تصرف لا يصح اي [illegible] الوكيل قبل العلم بالوكالة [illegible] الوكيل [illegible]
قبل العلم بالوكالة [illegible] م وكذا الجهل [illegible] بالحجر [illegible] المحجور
بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او [illegible] ش اي [illegible]
[illegible] بالحجر [illegible] تصرفا قبل العلم بالحجر [illegible] العبد
[illegible] العبد [illegible] قبل [illegible] بالجناية [illegible] الفدية وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار
المشفوعة بعدما بيعت [illegible] الشفعة [illegible]
[illegible] اعتقت فسكتت [illegible] فسخ النكاح [illegible] لا يبطل [illegible] الاعتاق [illegible]
[illegible] النكاح [illegible]
[illegible] عذر [illegible] النكاح [illegible]
[illegible] الجهل باحكام الشرع [illegible] دار الحرب [illegible] الشرع [illegible]

ان يكون شرعه حتى اضيف الجهل الى التقصير م وفي حق الامة المخيرة لانه خدمة المولى تشغلها عن العلم فالدليل
يخفى في حقها فتعذر بالجهل م وكذا البكر تعذر بالجهل في الزام الفسخ والاخرى ... [illegible]
البكر والاخرى ... [illegible] بالجهل لان البكر ... ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والعتقة ...
بالفسخ دفع ... [illegible] الا ان ... وهي مع عدم ... الدفع لا الالزام
وهذا الوجه احسن ... [illegible] قبل البلوغ لم تتفقه بالشرائع لا سيما المسائل التي ... الا
الفقهاء م حتى ... لانها تتفرع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ... [illegible] العتق
دفع ضرر م ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء كالبنج والافيون م
فهو بمنزلة الاغماء ... [illegible] كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما
بطريق محظور كالسكر من شرب الخمر ... او المثلث لانه ... اي المثلث م بشرط ان السكر
فالسكر ... يحصل بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث م وحد السكر ... شرب
محرم او بالمثلث م ولا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا
خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما
... [illegible] القصد حتى ان ... [illegible] لا يرتد ... العدم ركنه وهو ... [illegible]
يقول اللهم انت ربي وانا عبدك ... [illegible] لا يرتد ... يصح كالمكره واذا ... [illegible]
يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو ... لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمل
كالقصاص وحد القذف وغيرهما ... [illegible] لانه انما يحد اذا صحا ... حتى اختلط
الكلام ش اي حد السكر والمراد به ... [illegible] بين السكر والصحو م وزاد ابو حنيفة
لا يعرف ... [illegible] ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا
المجازي ... [illegible] لا يراد به احدهما ... [illegible] ولا ينافي ... س
... الهزل ... [illegible] المواضعة ... [illegible] ... بلفظ العقد ... م ولا يترك
... [illegible] ... العقد ... [illegible] ... ان يتواضعا ... على العقد

السكر

مبحث الهزل

العقد م وهو اي الهزل م لا ينافي الاهلية اصلا ولا الاختيار بالمباشرة والرضى به والاختيار بالحكم
والرضى به لوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما ش اي في الاختيار والرضى م فنقول ... [illegible]
ان الاخبارات او الاعتقادات ... [illegible] ... فاما ان يحتمل النقض او لا ... كالبيع ... [illegible]
فلا ... يتواضعا في اصل العقد ش اي يجري المواضعة قبل البيع بان نتكلم بلفظ البيع عند الناس
ولا نريد البيع م فانه ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع
الهزل ... بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
صار كخيار الشرط لهما مؤبدا اي للمتعاقدين م لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم ... [illegible]
كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة ... لا بالحكم م وهو ... فيفسد
العقد كما في خيار المؤبد م ثم لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم ... [illegible] ... فيفسد
العقد فان الملك بالقبض ... [illegible] البيع الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه ... في ثلثة
ايام جاز اي اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد ... [illegible]
... عندهما لا تتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز البيع كما في خيار المؤبد م لا
ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما م وعندهما الاتفاق على
فان اتفقا على انه لا يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما ... على المواضعة ... [illegible]
اعرضا م او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عند ابي حنيفة عملا بالعقد وهو ... [illegible]
من المواضعة التي لم يتصل ش اي بالعقد م لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما م اعتبارا
العادة فان العادة تحقق المواضعة ... م على ان المواضعة السابقة ... [illegible] الاخر
وهو العقد ... [illegible] لان احدهما لم يعرض عن المواضعة واعلم انه ... بالتقسيم العقلي فيما لم
يذكر ... اذا اعرض احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني
شيء ... [illegible] عدم ... [illegible] م واما ان
تواضعا على البيع ... [illegible] ... بالمواضعة ... [illegible] ... اعراضهما او بنى

يعمل بطل العقد في الكل والزيادة لان البناء هنا وثمة اي العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف ش اي اصل
العقد اولى بالترجيح من الوصف لان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل
العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف ان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف يوجب فساد العقد
بالالف يلزم فيصح العقد كما بينا في المتن م واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد
اتفاقا فالفرق لهما ابيناه والمواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن لان الهازل والزيادة
باحد الالفين تحتمل شرطا لا طالب له فلا يفسد ش انما قال هذا جوابا عما ذكرنا انه يجعل قبول احد
الالفين شرطا لوقوع البيع بالالف الآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان
الثمن الف لا الف الثاني واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمل احد خفيفا فكذلك
لا يفسد العقد لعدم الطالب كما لم يحول لابي ح ... اي الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين ولم
الطالب لكن لا يطالبه لمكان المواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم
عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فهو ما لا مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فكل ذلك صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه
الاسباب لا يحتمل التراخي والرد فهي لا تحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان
الهزل في الاصل فالعقد لازم وان في قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمال الفان وعلى البناء
فالالف وان لم يحضرهما ... فالبيع ... ش كان النكاح لا يفسد بالشرط م وعلى انهم
لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي ح المهر الف بخلاف البيع لان الثمن متى بالايجاب فصح
ش اي بالثمن م وفي رواية ابي يوسف الفان فيلحق البيع وان هزلا في جنس البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انهم لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل ش لان الاصل
على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لانهما

[illegible]

بحث الهزل بلا مال

بحث الهزل بالمال تبعا

ما تواضعا عليه وهو الالف لان الشرط يدخل في الشيء وهو الالف الثاني اما في المواضعة في الجنس فهنا غير ممكن فلا يبطل المسمى
ووجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رضي عنه يجب المسمى ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق
على مال والصلح عن دم العمد سواء هزلا في الاصل او القدر او في الجنس فان اعرضا يلزم الطلاق والمال وكذا
في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رضي فلترجيح الايجاب ش اي ترجيح العقد على المواضعة م
واما عندهما فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في خلع الخيار للمرأة عندهما الطلاق واقع والمال
واجب والخيار باطل وعند ابي ح رض لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى شاءت المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا
المذهبين م وكذا في البناء عندهما على ان المال لازم تبعا على ان المال في الخلع والعتق على مال
والصلح عن دم العمد يجب عندهما بطريق التبعية والحكم هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيجب المال لا يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال م
وعند ابي ح رض يتوقف على مشيتها واما تسليم الشفعة قبل طلب المواثبة فيكون كالسكوت ش
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل
لان هذا من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب
الشفعة باقيا م وكذا الابراء اي ابراء الغريم ... كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات
فالهزل يبطلها سواء كانت فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق والعتق
مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقاد فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين
الهزل لا بما هزل به ش اي يكون كافرا بسبب ما هزل به وهو اعتقاده معنى كلام الكفر الذي تكلم به هازلا فانه
غير معتقد معناه بل كفره بعين الهزل لانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله قال تعالى انما كنا نخوض
ونلعب قل ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم م واما الاسلام هازلا
فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه م ومنها السفه
وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام وهو العمل
بخلاف موجب العقل الشرع من وجه وايقاع ... وخلاف دلالة السفه وانما قال من وجه لان التبذير

بحث الهزل بالمال مقصودا

بحث السفه

اسكر شرعا وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام وكذا في ظاهر السفه في العقد يشابه
المجنون في بعض احواله وانواع البخل فان السفيه فانه يشابه المجنون لم يعتريه خفة اما فرحا واما غضبا
فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية ولا نظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او مذمومة
م وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على انه منع مال السفيه اول البلوغ بقوله تع ولا
تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك عن الجدية ثم مثل الاناد فيسقط
المنع ش وهو خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة يحمل [illegible] فيكون اقل
سن ان يصير الرجل فيه جدا خمس وعشرون سنة م واختلفوا في الحجر فعندهما يحجر لان النظر واجب حقا له
لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن لو اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص حسن
نعاينه فضل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه ش وقيل اعطف
على قوله حقا م على منع المال فانه صح العبادة الا الى النفع فاذا اصاب من الحجر دفعها وانه حقا
للمسلمين ش فان السفهاء اذا لم يحجر واسرفوا فتركت عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين وبيتهم
مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعل واحد من ظرفاء طلبة العلم في بخارا
وتفصيله ان رجلا دخل يوما في سوق النخاسين فنظر جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابرة سلطان
الحب له وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى الوصال
فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس الثياب وركب البغلة
ومشى كانه كريم يشتري [illegible] حتى دخل السوق فظن التجار انه من تجار الملك بخارا [illegible]
[illegible] الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول
ورجع الى المنزل مشتغلا بتمتعها ورد العواري الى اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن [illegible]
[illegible] فاخذ [illegible] م وهذا ابتناء على ان [illegible] عن التصرف في ملكه [illegible] حجره عند
ابي حنيفة وهذا [illegible] لا يحجر لان السفه [illegible] ش اي [illegible] م لم
يكون سبب النظر [illegible] النظر [illegible] كما في [illegible] الكبيرة وانما يحجر اي حجر السفيه

السفيه بطريق النظر م اذا لم يتعرض راو فيه وهو اهلا ابلية والعبارة ولا يجب ثم اصلت والبد
زائد فيبطل فيلحق بالحجر منه الا ان فيم انه كان يحجر بطريق النظر ش اي عند ابي يوسف ومحمد م يلحق في كل
حكم لا يؤثر كان في الحاقه الى النظر الصبي والمريض والمكره والمحجور بسبب السفه عندهما انه قد جاز شيئا له
ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية ام ولده وانما كان حرا لان توفير النظر في الحاقه بالمصلح
في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذكر لابقاء نسله وبلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض
اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله ولا يسعى والولد لان حاجته
مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور على ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا ويعتق
الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض
فالتزام الثمن والقيمة بالعقد منه غير صحيح لما ذكر من النظر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا
لم يجب على المحجور شيء كان لا ابنه من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع م وهذا الحجر
عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر م انواع اما بسبب السفه فيحجر بنفس السفه بلا
احتياج الى حجر القاضي م عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله
التلجئة من الانواع المذكورة مفصلا م ببيع او اقرار فيحجر على انه لا يصح تصرفه الا مع الغرماء [illegible]
متصلا بما قبله وهو قوله فيحجر م واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب
حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه
من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم ويجد الا واختلفوا في الصلوة فعندنا فرضه
القصر رخصة وعنده تام احتياطا لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر
ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الاخيرتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادته التخيير علما ش اي في
فصل الزكوة والرخصة م وانما يثبت هذا الحكم اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل
السفر بسبب الوجوب لعلم بسبب الوجوب بل اتصل بحال الفضاء لم يجز له القصر م وكان السفر بالاختيار
قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض كما اذا افطر بعد السفر فانه في الكفارة

واذا سافر الصايم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة اي الصايم ش المقيم اذا افطر ولو افطر لا يجب
عليه الكفارة م واذا افطر ثم سافر لم يسقط اي الكفارة م بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا
افطر يحكم عليه بوجوب الكفارة لكنه اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة لانه يتبين بعروض المرض ان الصوم
لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري م واحكام السفر تثبت
بالخروج عن بلدته لما تواتر انه لم يتم السفر عليه وآله ما روي عن النبي عليه السلام واصحابه انهم ترخصوا
برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة
لا يثبت قبلها لكنه ترك القياس بما رويناه م ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة
وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاول دفع ش اي نية الاقامة قبل ثلثة ايام دفع للسفر
م وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر والدفع اسهل من الرفع م وسفر المعصية لا يوجب الرخصة
وقد مر اي في فصل النهي م عندنا ان المعصية منفصل عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية ان
كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غيره فيقطع عليهم فصار كالنهي عن البيع وقت النداء لمعنى في غيره متصل
وجه بخلاف السكر لانه معصية بعينه ش فلا يثبت بالسكر احكام الرخص المنوطة بزوال العقل م وقوله تعالى
غير باغ ولا عاد اي غير آكل غير طالب للاستمتاع وجد سد الرمق وقد تمسك الشافعي رح به على عدم الرخصة
لمن سافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ولكنا نقول لا بد من تقدير فعل فكل
ثم نجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليه ولا آكل للميتة تلذذا واقتضاء الشهوة
الشرعية بل يأكلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما ليس بجوعه او لا يتعدى اي لا يتجاوز حد سد
الرمق ولا يعدو الى ما يرفع الجوع غذاء اخرى م ومنها الخطاء اي يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما م كما اذا رمى الى الصيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد الآدمي فوجد قصدا غير تام
م وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم
القتل ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى
يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال لا جزاء فعل ويصلح مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالقتل

بالقتل كالدية ش انما قال بهذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن
لانه جزاء مال م ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة
والعقوبة اذ هو جزاء قاصر ش الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة م ويقع
طلاقه عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العلم بالعقل
بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما
يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما ش تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان
يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر
فيه ولا يؤاخذ بها لما في قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة
مما يكون في الانسان فيكون عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام
العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان
لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا
نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صدر عن العقل بلا
سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت من الاوقات هذا معنى قوله دوام العلم
بالعمل بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارة النائم وكذا
لم يقم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المبتنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك
اليقظة والرضى ولا احتياج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية
التي يتعذر الوقوف عليها اقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما
الامور الظاهرة فلا وانما ذكر النوم والرضى دفعا لحجة الشافعي رح فانه قال لو قام
البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على
الرضى ثم عطف على قوله ولا يقع طلاقه قوله م فاذا جرى البيع على لسانه اي لسان المخطي
م خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما في الذي جرى على غيره فالاكراه هذا هو القسم

من العوارض المكتسبة م فاما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا معدم للرضى ومفسد
للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب فهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار والاكراه
لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح
كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان م او رخصة كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام
كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق م فهو يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار لانه لا ينافي الاختيار
م لانه حمل على اختيار الاخر واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره ش الاكراه عند الشافعي رح اما ان يكون بحق كالاكراه على
الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او لا فان لا يكون عذرا فقد اتى لفظ الفاعل
مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر م والعصمة تقتضي
الضرر فيه فيضاف اي هذا الفعل م الى الحامل ش ان امكن نسبة الفعل الى الحامل م بان ينسب الاستعمال فيبطل الاقوال
كلها لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطلة لانه لا يتكلم بلسان غيره ويتم الحامل الاموال
اي اذا اكره على اتلاف اموال الغير فانه ينسب الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل م وان لم يكن
عذرا لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل م فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرها ش واما يقتص الحامل
بالتسبيب كالشاهد وهو ان لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب
ان يقتص منه ولا يقتص الى الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب بانه الحامل يقتص
بالتسبيب م وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل الفاعل م فيصح اسلام الحربي وبيع
المديون ماله لقضاء الدين وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر وهو اسلام الحربي
وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رح في الابتداء م كالاسلام الذي هو اي بالاكراه
لان الاكراه الذي على الاسلام لم يكن فيبطل بما ذكرنا فيبطل الاقوال كلها م والاكراه بالقتل كالحبس
عنده سواء واصحابنا الاكراه الملجئ لا يفسد الاختيار فلا يعدم الاختيار

اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بعدم اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا ش اي ضرورة اختيار الفاعل
كالمعدوم م لا يكون الا بان يجعل الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذكر الحكم في الاول م ينسب الى الحامل والا
اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل م يقتصر على الفاعل فان قيل ان الكلام في الاكراه على الفعل
الذي للحامل ذكرنا ان التكلم بلسان الغير مستحيل م فان كانت اي الحالة اقوال م لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اي الاقوال التي لا ينفسخ م تنفذ مع الهزل وهو ينافي
الاختيار اصلا اي يخالف اختيار الحكم اصلا اما اختيار السبب فحاصل في الهازل م فلان تنفذ مع
الاكراه وهو ينافي الاختيار اولى وجه الاولوية ان في الهزل اختيار التكلم والرضى بالتكلم
لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما في الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتفيان واما اختيار
السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل مع عدم اختيار الحكم
والرضى به فوقوعها في الاكراه مع فساد الاختيار اولى بهذا ما قالوا الاكراه عليها اختيار السبب
والرضى به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه فلا رضى بالسبب واختيار السبب موجود
مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل بقبول المال اي اذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا مال لانه اي الاكراه م يعدم الرضى
بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي على المال م كما في خلع الصغيرة فانه
يقع الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضى بالسبب ثابت اي في الهزل م دون
الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل م كما في خيار الشرط
من جانبها اي اذا خالع بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال من جانبها لان شرط
الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها م واما عندهما
فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب المال وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة
يفسد الملجئ وغيره سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والاقوال
منها ما لا يحتمل ذكر ش اي كون الفاعل آلة للحامل م كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل

ومنها ما يحتمل فان لزم من جعل الآلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة
المكره وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما جعل على الجناية على احرامه ولو
جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره على تسليم
البيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب وتبديل ذات الفعل ايضا ش فان البيع ح يصير غصبا م
والاعتاق وانه كان مما لا يحتمل ذكرا اى لا يحتمل كونه الفاعل آلة للحامل م لا يقتصر الحكم على الاتلاف
فعل يحتمله فالتحصيل ايضا الاعتاق بتصرف قولي لكنه الاتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيقتصر على الفاعل
وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل وهذا معنى قوله لكن الاتلاف محل يحتمله م فينتقل
الى الحامل فيتبعه ويكون الولاء للفاعل لانه ثبت بالاعتاق يقتصر على الفاعل م وان لم يلزم منه التبديل
اى ان لم يلزم من جعل الآلة تبديل محل الجناية م يجعل آلة كالاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه
عليه فاتلفه فيخرج الفاعل من البين فينتقل الحكم بالقتل الى الحامل فيجب الجناية عليه فقط ش اى على الحامل
فان كان عمدا يقتص به فقط م كما في الاثم لا يمكن جعل الآلة فيتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل وجرحه والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك
وهما في ذلك سواء ش اى القاتل والمقتول وان كان واحدا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا
جرح الغير اى اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له جرحه م لا جرح نفسه لو اكره على قطع يده
بالقتل حل له الاخر [illegible] حرمة [illegible] الزنى قتل معنى ش فانه ولد
الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه عن الغير [illegible] فان اكره على الزنى لا يحل الزنى م وحرمة تسقط كالميتة
والخمر ولحم الخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لانه استثنى من الحرمة حال [illegible] وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه م حتى ان امتنع الاكراه الملجئ اى لا يبيحها غير الملجئ م لعدم الضرورة وحرمة
لا تسقط لكن يحتمل الرخصة وهو اما في حقوق الشرع التي لا يحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان
لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي يحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان
صبر حتى استشهد فهو في فضل الرخصة وزنى المرأة من هذا القسم لانه ليس قطع النسب [illegible] ش اى

اى اذا اكرهت المرأة على الزنى بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى وليس بالاكراه
على قتل النفس اذ زنى المرأة ليس قطع النسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنى الرجل فانه
بمنزلة القتل لانه قطع النسب م فلما رخص زناها بالملجئ لا حد بغير الملجئ للشبهة ويحد هو اى اذا
اكرهت على الزنى بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون زناها
شبهة الرخصة فلا يحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة
الرخصة م واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم فحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجئ
وان صبر حتى استشهد المراد باخويه حرمة لا يحتمل السقوط وحرمة لا يحتمل السقوط لكنها لم
يسقط وهما حق الله تعالى م ويجب على الفاعل الضمان لوجود العصمة والله تعالى ولي العصمة والتوفيق
لا العفة. تمت الكتاب بعون الملك الوهاب واليه المرجع والمآب والله اعلم بالصواب فقد وقع
الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة المباركة المسمى بالتوضيح في سنة [illegible] في شهر ربيع الاول
في يوم الاربع في الظهر بيد العبد الضعيف المذنب المحتاج الى رحمة ربه الكريم احمد
بن محمد بن علي غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
والمسلمين والمسلمات الاحياء منهم والاموات برحمتك يا ارحم الراحمين وصلى الله تعالى
على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين